

N. S. a. XX n. 1

GENNAIO-GIUGNO 1967

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA



UNIVERSITÀ DI CATANIA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
1967

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

Direttore: Prof. QUINTINO CATAUDELLA

Segretario di redazione: Prof. CARMELO MUSUMARRA

N. S. a. XX n. 1

GENNAIO-GIUGNO 1967

S O M M A R I O

STUDI E SAGGI

- CARLO MUSCETTA, *Struttura del « Pecorone »* pag. 1
EDUARD LANDOLT, *L'essere come ritmo o poesia nell'interpretazione
heideggeriana di Hölderlin* » 36

CONTRIBUTI E DOCUMENTI

- MICHELE R. CATAUDELLA, *Per la cronologia dei rapporti fra Cristianesimo
e Impero agli inizi del IV sec.* » 83
ROSARIO ANASTASI, *Sul testo del Philopatris e del Charidemus* » 111

NOTE E DISCUSSIONI

- PASQUALE MAZZARELLA, *L'autonomia e l'essenza del filosofare secondo
Franco Lombardi* » 120
RECENSIONI, a cura di G. GIARRIZZO, R. V. CRISTALDI, G. GARGALLO . . . » 131

Direzione e Amministrazione: Biblioteca della Facoltà di Lettere,
Università degli Studi, Catania - Telefono 214-241.

Prezzi e abbonamenti: Un fascicolo separato L. 1800; abbonamento
annuo L. 3500. Un fascicolo arretrato L. 2500; annata arretrata L. 5000;
Estero aumento del 50%. Versamenti su c/c N. 16/5542 intestato a:
Biblioteca Facoltà di Lettere, Siculorum Gymnasium - Catania.

STRUTTURA DEL « PECORONE »

Il merito di aver pubblicato il *Pecorone* (in Milano, appresso di Giovann'Antonio degli Antonii, 1558) altrimenti detto anche il *Cinquantanovelle*, spetta, come si sa, a Ludovico Domenichi, un avventuroso letterato piacentino del Cinquecento, meno noto e studiato che malfamato per i suoi plagi e per la sua attività editoriale. Il Domenichi non si limitò a riscrivere l'opera da cima a fondo (ciò era tutt'altro che infrequente allora: si pensi al *Filocolo* alterato dal Tizzone). Tre novelle le sostituì con altre che non sono nei manoscritti ¹ dell'autore: un « ser Giovanni » cui egli diede l'appellativo di Fiorentino, e fu poi chiamato sempre così.

Per studiare il *Pecorone* di Ser Giovanni (e non quello del Domenichi) sarà quindi fondamentale un'edizione che ci restituisca il testo. Ma sulla base di una collazione dei tre manoscritti finora noti, credo si possa avviare un discorso che, valendosi di un metodo storicistico integrale, ponga intanto i

¹ Il Magliabechiano II, IV, 139 (del sec. XV) = M; il Chigiano-Rediano 161 (del sec. XVI) = R; il Trivulziano 85 (del sec. XVI) = T. Citerò sempre da M, dando le varianti degli altri due, quando siano degne di nota. Solo eccezionalmente prenderò in considerazione i manoscritti che trasmettono (a volte frammentariamente) alcune novelle o ballate: (Magl. II, II, 56; Pal. 360; Pal. 325; Magl. 376 var. cl. VII).

Le tre novelle (Giorn. XX, 2; Giorn. XXII, 2; Giorn. XXV, 2) con note filologiche di M. Colombo, furono pubblicate in *Novelle di alcuni fiorentini* (Londra, cioè Livorno, 1793) e poi in appendice all'edizione Silvestri (Milano, 1815-1816). Di qui l'errore di taluni studiosi, i quali asseriscono che le novelle del *Pecorone* sono 53, o hanno continuato a ristampare novelle del Domenichi attribuendole a ser Giovanni.

principali problemi dell'indagine critica (e ciò non vorrà dire sempre risolverli).

La *vulgata* reca a mo' di prologo un sonetto, dato tuttavia sempre come epilogo nei manoscritti:

Millettecento con settantotto anni
veri correvan, quando incominciato
fu questo libro, scritto e ordinato,
come vedete, per me ser Giovanni.

E 'n battezzarlo non durai affanni,
perchè un mio car signor l'ha intitolato,
ed è per nome il *Pecoron* chiamato,
perchè ci ha dentro novi barbagianni.

Ed io son capo di cotal brigata,
che vo belando come pecorone,
facendo libri, e non ne so boccata.

Pogniam che 'l feci a tempo e per cagione
che la mia fama ne fosse onorata,
come sarà, da zotiche persone.

Non ti maravigliar di ciò lettore,
che 'l libro è fatto come l'autore ².

L'uso di inscrivere la firma dell'opera in un sonetto era tutt'altro che eccezionale. Il Sercambi premette un sonetto acrostico al suo *Novelliero*, e con un sonetto acrostico termina il *Sollazzo* di Simone Prudeniani. Ma già Antonio Pucci, dopo aver celato le lettere del suo nome nei « principî de' capitoli »

² In R si notano alcuni trascorsi di stanchezza (v. 1: « quando cominciamento »; v. 3: « scritto e cominciato »; v. 4 « per messer Giovanni » e l'omissione dei vv. 11-13. In T è interessante la coda di tre versi, caratteristica predominante del sonetto burchiellesco e bernesco, anche se non ignota ai giocosi e gnomici del Trecento (per es. Correggiaio, Pucci). Purtroppo non è agevole leggere le sbiadite parole che certamente formano un settenario: « Per ciò (?) è ben ragione ».

del *Centiloquio*, per togliere « pensiero (diceva) a chi nostra fatica si volesse vestire », concludeva la sua opera con un sonetto:

Savio lettore, quand'io cominciai
il presente volume, i' mi credetti
al fin corregger tutt'i suoi difetti,
chè certo son che ce ne sono assai...

Il tono giocoso del sonetto di « ser Giovanni » ha fatto sorgere sospetti sull'autenticità dei versi. Ma a voler essere conseguenti, se i versi fossero un'aggiunta apocrifia, per ogni ricerca sull'autore si dovrebbe andar cauti prima di prendere le mosse dal nome e dalla qualifica (di notaio, giudice, o anche uomo d'arme) e dalla data ch'essi propongono. All'ipotesi ingegnosa del Battaglia (il maggior critico del *Pecorone*), che cioè l'autore « abbia voluto svalutare queste novelle quasi a prevenire le eventuali impressioni del lettore malevolo: e allora avrà ecceduto, come suole accadere, per civetteria letteraria »³, non si può accedere senza aver analizzato il sonetto e senza averlo messo in rapporto con tutta l'opera. Senza fare prima l'ipotesi più semplice, che cioè il sonetto ne sia l'epilogo coerente e non stravagante. La data ribadisce quanto si dice nel proemio (« cominciai questo negli anni di Cristo 1378 ») e qui è verseggiato secondo un modulo che, dopo i precedenti illustri delle *Rime* petrarchesche, aveva ormai libero corso nella letteratura popolare. Per esempio, i cantari storici del Pucci ne sono pieni: « Milleduecentrentadue anni buoni / corrieno

³ Il « *Pecorone* di ser Giovanni Fiorentino e due racconti anonimi del Trecento, a cura di S. BATTAGLIA (Milano, 1944) p. 202. Questa nota bibliografica e l'introduzione si possono anche leggere nel vol. *La coscienza letteraria del Medioevo* (Napoli, 1965) pp. 705 sgg., da cui citeremo.

allora del Signor Sovrano » (*Centiloquio*, V, 72); « Cristo figliol di Dio Padre Divino / avie milleduecensettantanove / anni, secondo l'uso fiorentino » (XXI, 1). Che la data non si possa accettare per buona, hanno già provato le ricerche erudite⁴. E in effetti in un contesto giocoso quel « veri » non sembra avere il valore municipalmente ingenuo e devoto (*ab incarnatione*) degli « anni buoni » di Antonio Pucci, bensì un sapore antifrastico. L'opera non solo fu cominciata nel 1378 (vorrebbe sostenere l'autore) ma compiuta e messa in bella, « ordinata » per la pubblicazione. E anche a battezzarla l'autore ebbe « pochi affanni ». Quando si pensi che gran parte del libro fu tratto di peso dalla *Cronica* di Giovanni Villani, non è arrischiato intendere che anche al titolo abbia potuto provvedere la suggestione di qualche altro scrittore, un « caro signore ». La espressione affettuosa e rispettosa potrebbe convenirsi benissimo al Sacchetti, che soprattutto nello scorcio del secolo (come è attestato dalle *Rime*) fu in rapporto con gli intellettuali migliori del suo tempo e il maestro delle nuove generazioni: principianti come « lo studente in legge ed in poesì », messer Giovanni di Gherardo da Prato, o scrittori e dilettanti come Antonio degli Alberti e Antonio Pucci, Francesco degli Organi e Michele Guinigi di Lucca, e il teologo Giovanni di Serravalle, e ser Giovanni Mentini da Pianettolo, e infine Giovanni d'Amerigo, al quale rifiutò la lettura delle sue novelle.

Appunto su questi due corrispondenti (Giovanni Mentini e Giovanni d'Amerigo) sono state arrischiate candidature a proposito della identificazione di « ser Giovanni ». E in mancanza di prove sono, naturalmente, come è stato detto, « castelli in aria »⁵. Probabile è piuttosto che il sonetto abbia un

⁴ Cfr. E. GORRA, *Studi di critica letteraria* (Bologna, 1892) pp. 172 sgg.

⁵ Per le varie candidature, oltre quelle ricordate dal GORRA (op. cit., pp. 178 sgg.), cfr. E. LI GOTTI, *Storia e poesia del « Pecorone »* (già apparso in « Belfagor », I (1946) pp. 103-110) nel vol. *Restauro trecenteschi* (Palermo, 1947), p. 147. Un'altra

rapporto con un altro sonetto che si legge tra le rime del Sacchetti (ed. Chiari, CCLXX) « fatto per maestro Francesco da Colligrano » cioè (intende rettamente il Li Gotti) scritto a nome di questo amico e vicino di casa, famoso medico e professore nello studio fiorentino. Il sonetto (compreso fra altri datati 1397-98) è indirizzato a un ser Giovanni del Pecorone, ed è una sollecitazione scherzosa su un certo grano che costui aveva promesso al medico e non si decideva a mandargli:

Io non vorrei entrar nel pecorone
per troppa fede o per speranza dare
d'aver d'oggi in domane ad aspettare
quel che m'alunga ognor vostro sermone.

Voleva darvi più che d'un cappone
o un dì a cena o a desinare,
e con quel cibo le lasagne fare;
ma farina non truovo in mia magione.

Però, se 'l grano mi mandate tosto,
a macinare n'andrà di presente,
e faròvi godere senza costo;

biasimo vi sera' far altrimenti,
e me non trovereste sì disposto,
se più tardate questo conveniente.

Tutti coloro che hanno messo in rapporto i due sonetti si sono affrettati a concludere che il Sacchetti alludesse alla opera di « ser Giovanni », dando per scontato che potesse essere stata già scritta e avesse dato all'autore tanta notorietà, da poter legittimare un ammiccamento giocoso. Ma perchè non

candidatura ho arrischiato anch'io, proponendo un personaggio dello *studio d'Atene* dello Za (cfr. la *Storia d. lett. ital.* diretta da E. CECCHI e N. SAPEGNO, vol. II, *Il Trecento*, Milano, 1965, p. 550).

sarebbe da fare l'ipotesi contraria e più ovvia, che cioè l'autore del *Cinquantanovelle* si richiamasse allusivamente ad un sonetto nel quale il Sacchetti scherzava sul nome di due personaggi reali? E non è invece più probabile che la suggestione del titolo sia venuta anche da qualche altro autore, attraverso i richiami di un ammiccamento burlesco più attuale rispetto alla data che, come dimostreremo, certamente ⁶ non è anteriore al 1406 e non è posteriore al 1419?

« Ser Giovanni » dice di aver intitolato la sua opera il *Pecorone* « perchè ci ha dentro novi barbagianni ». Dove sono i barbagianni? hanno chiesto i critici. Queste novelle « non conoscono personaggi da burla se non eccezionalmente, nè il tono del suo linguaggio si picca di cadenze furbesche, come le novelle, ad esempio, di Franco Sacchetti, per le quali un simile titolo sarebbe parso più conveniente » ⁷. Senza dubbio, se ci limitassimo a considerare alla lontana i personaggi delle novelle la presente obiezione del Battaglia potrebbe apparire giusta. Ma cade con la prima parte dell'obiezione anche la seconda, se si avanza l'ipotesi (che mi pare si possa verificare e fondare nel disegno strutturale dell'opera) che fra i « novi barbagianni » sia innanzi tutto da comprendere frate Aurette per venticinque giornate concluse in bianco insieme con Saturnina (i due novellatori dell'opera).

Se il libro (ce ne avverte il sonetto) « è fatto come l'autore » dovremo trovare nell'opera le ragioni che giustifichino il

⁶ Il termine *post quem* è stabilito dal Pal. 360, che nella guardia di pergamena reca scritto: « Questo libro è di Domenico di Iacopo de' Rossi vaiaio e chiamasi libro de le ninfe e molte altre novelle per trarsi la mattana, anni domine a dì 23 di dicembre 1419 fu fatto questo libro quando io ero podestà ». Il codicetto contiene il *Ninfale fiesolano*, otto novelle del *Pecorone*, la *Novella di Buonaccorso di Lapo*, e due sonetti burleschi adespoti. Per il termine *ante quem*, cfr. l'esame delle novelle storiche del *Pecorone* nella seconda parte di questo studio in *Strutture comiche* (d'imminente pubblicazione presso l'editore Einaudi).

⁷ BATTAGLIA, *op. cit.*, p. 733.

titolo, e consentano di dare all'autore l'epiteto di « pecorone » e di « barbagianni ». È quindi da avanzare una ipotesi nuova e più audace, che cioè tutto il *Pecorone* e non solo il sonetto finale che ce ne dà la chiave, sia un'opera scritta per burla, e per burla attribuita a un « ser Giovanni » sicchè il dileggio investe lo stesso autore supposto, e però deve essere fino all'ultimo dissimulato e oggettivato nel gioco strutturale, o « inventiva » (come l'autore la chiama) ⁸.

Procediamo dunque ad una lettura meno ingenua e più attenta alle intenzioni, quali affiorano nei rarissimi interventi dell'autore, diretti ovvero mediati attraverso le parole dei novellatori, sia coi loro giudizi sulle novelle, sia col loro comportamento nel corso di quella larvata vicenda che serve da « cornice » all'opera.

Dicendo cornice ci si richiama alla mente il *Decameron*. « Umana cosa è l'aver compassione agli afflitti... », suona il

⁸ « Inventiva » è fondamentalmente un termine retorico che, oltre a designare ovviamente la facoltà d'inventare, valeva anche 'trovata letteraria', 'favola', 'apologo', 'novelletta' e simili. Nella novella CLX, il Sacchetti racconta i guai che combinò in Mercato vecchio un mulo (perchè il padrone l'aveva lasciato solo e se n'era andato a comprare carne di castrone, e un corbacchione s'era messo a beccare l'animale nel « rotto ») e tira fuori un apologo per dirimere le questioni sorte dai danni provocati. Tutto risaliva all'antico contrasto tra il demonio e Dio, raffigurati nella fattispecie dall'infernale cavallo e dal divino agnello, e bisognava rappacificarsi fraternamente, perchè l'arte della lana e quella della beccheria sono in fondo « tutte una », però che « della pecora si può dire sia principio l'arte di ciascuno »: « Questo caso del podestà fu da molti commendato e da molti ripreso. Io scrittore credo, che veggendo egli che quasi nessuno giudizio potea dare giusto, elli trovasse quella inventiva e del corbo e della pecora... » (ed. Pernicone, p. 394).

Nelle *Rime* del Sacchetti la didascalia del sonetto 278 D ci informa come il teologo Giovanni da Serravalle, predicando in Santa Croce « fece una inventiva di condurre un peregrino in Jerusalemme » (ed. Chiari, p. 330). Ma non manca l'uso di inventiva nel senso di 'trovata burlesca' come quella di messer Guccio Tolomei da Siena « a un piacevole uomo e semplice », il suo concittadino Alberto, uno dei primi eroi delle comiche sacchettiane, sul bel principio del *Trecentonovelle* (novella XI): « Belle sono le inventive de' gentiluomni per avere diletto di nuove e semplici persone... » (ed. Pernicone, p. 29).

famoso inizio del proemio boccacciano. Ma nelle due paginette che qui fanno da proemio e da introduzione, dopo un fuggevole punto di contatto iniziale, ci accorgiamo che la divergenza fra i due disegni si approfondisce sempre di più, e il proemiale impegno retorico di convenzione cederà presto ad un procedimento stilistico molto meno lento e studiato. Anche « ser Giovanni », come il suo maggiore omonimo, scrive « per dare alcuna stilla di rifrigo e di consolazione a chi sente nella mente quello che nel passato tempo » ha già sentito lui. Ma sono così serie le sue disavventure, che nel corso dell'opera si dimenticherà di raccontarcele. Qui egli ci dice che ritrovandosi « a Doadola, sfolgorato e cacciato dalla fortuna, come per lo presente libro nel futuro potrete udire » ebbe « inventiva e cagione da poter dire », grazie agli amori « d'uno frate e d'una sorella, i quali furon *profondatissimamente* innamorati l'uno dell'altro », ma « sepponsi sì *saviamente* mantenere, e sì seppono portare il giogo dello isfavillante amore » che, grazie alla loro « leggiadra inventiva e la vaga maniera e li 'namorati ragionamenti che insieme teneano » riuscirono a « mitigare la fiamma dell'ardente amore, del quale *ismisuratamente* ardievano ».

Alla fine dell'ultimo colloquio di Aurette e Saturnina, nel brano conclusivo dell'opera, l'autore vorrebbe dare a intendere che la vicenda sia stata autobiografica e che in sostanza abbia vissuto lui l'esperienza castissima di frate Aurette, risoltasi con il frutto letterario di quei venticinque convegni narrativi con suor Saturnina.

Finita la canzonetta, i detti due amanti con singolarissimo diletto più e più volte s'abbracciarono e baciaron insieme, con molte amoroze e dolcissime parole; e io lo posso dire di veduta, imperò che assaissime volte mi trovai presente dove s'usava quello diletto e quello piacere che detto abbiamo di sopra, senza nes-

suna disonestà. E così il frate Aurette ebbe dalla detta Saturnina quella consolazione e quello diletto che onestamente si può avere. E così posono fine a' loro dilettevoli e desiati ragionamenti, e ciascuno si partì con buona ventura.

Sull'onestà del soggiorno in villa dei novellatori del *Decameron*, Boccaccio non schervava mai. I rapporti tra i dieci giovani sono motivati da tutta una concezione etico-estetica, la quale vuol legittimare la spregiudicatezza dell'arte, distinguendola dalla vita, anzi fondandola nella disinvoltata purezza del costume, non senza appelli all'apostolo Paolo e polemiche contro l'ipocrisia dei bigotti. Ma qui nasce un sospetto che gli avverbii da me sottolineati ed altri ancora dello stesso proemio, caratterizzino l'assurdità della situazione.

Egli ebbe in Romagna nella città di Forlì un ministero, dove era priora con dieci sorori, le quali erano tutte di santa e perfetta e buona vita, fra le quali ve n'avea una ch'avea nome la sorella Saturnina, la quale era giovane, costumata, savia e bella, quanto la natura l'avesse potuta far più, ed era di tanta onesta ed angelica vita, che la priora e l'altre sorori le portavano singolarissimo amore e reverenzia. E la fama delle bellezze e bontà sue risprendeivano per tutto il paese, tant'era compiutamente dalla natura ben dotata. Di che ritrovandosi in Firenze un giovane, il quale aveva nome Aurette, savio, sentito e costumato, e ben pratico in ogni cosa, il quale aveva speso in cortesia gran parte di quello ch'egli avea, ed udendo la nobile fama di questa preziosa Saturnina, subito se ne innamorò, no l'avendo mai veduta. Pensò di farsi frate e di venire a Forlì, e porsi per cappellano di questa priora, per avere più agio di vedere costei, tanto era fortissimamente innamorato di lei. E così preso per partito, e acconcio i fatti suoi, fessi frate e vennese a Forlì; e quivi, come molto intendente, per interposita persona venne a stare per cappellano in questo munistero, e seppe tenere sì savi e prudenti modi, che in piccol tempo e' venne in grazia e in amore della priora e di

tutte l'altre sorori, e massimamente della sore Saturnina, a cui egli volea meglio che a sè. Ora avvenne che 'l detto frate Auretto, riguardando onestamente più volte la detta sore Saturnina, e ella lui, e li occhi più volte riscontrandosi insieme, e l'amore, ch'al core gentile ratto s'aprende, legò costoro insieme per modo che dalla lungi e sorridendo s'inchinavano; e così seguendo amore, più e più volte si presero per mano, e scrissero, e favellaronsi insieme. E multipricò tanto questo amore, che ellino presono per partito d'essere a una certa ora del giorno insieme al parlatorio, il quale era assai in luogo remoto e solitario: e quivi ordinarono di venire ogni dì una volta per potere distesamente ragionare insieme. E presero questa regola, che ognuno di loro due dovesse dire una novelletta ogni dì a loro consolazione. E così fecero.

Da questi nuovi Abelardo ed Eloisa non verrà fuori nessuna esperienza mistica, e certi brani di cronaca che amano raccontarsi potranno riuscire consolatori e refrigeranti, cioè noiosi antiafrodisiaci, ma non proprio edificanti. D'altra parte edificanti non si potrebbero dire i loro languidi rapporti erotici, le ballate che cantano alla fine delle giornate, e meno che mai, le novelle talora libere fino alla battuta oscena, che si raccontano per eccitarsi non si sa bene a che speranza e a che fede. Viene davvero in mente il sonetto del Sacchetti: « Io non vorrei entrar nel pecorone / per troppa fede e per speranza dare... ». E sì che di frati e di suore che « macinano a raccolta » non mancano nel testo. E proprio nel *Pecorone*, si badi, non in altri precedenti o contemporanei novellieri, appaiono corrispondenze di amori tutt'altro che spirituali tra frati e suore.

Il disegno strutturale dell'opera sembra rifarsi a qualcosa di molto più ovvio della complessa architettura boccacciana. Sembra ricalcare il povero schema tradizionale della novellistica orientale, che il *Decameron* aveva profondamente rinnova-

to: allontanare un avvenimento spiacevole, ricorrendo all'intrattenimento narrativo. Si pensi alla cornice che lega le *Mille e una notte* e soprattutto al *Libro dei Sette Savi*, che l'autore del *Pecorone* ha certamente conosciuto ed imitato (come è stato più volte notato dagli studiosi di novellistica, anche se poi essi si sono limitati alla ricerca delle fonti e alla comparazione dei motivi). Nella popolarissima raccolta dei *Sette Savi* sono appunto un uomo ed una donna che alternano i loro racconti, i sapienti per strappare alla morte il giovane principe, la regina per farlo condannare, giacchè ha respinto le sue profferte d'amore. Le novelle sono tanti *exempla* che sette sapienti raccontano per dissuadere il re da un'ingiustizia, mentre la regina altrettanti ne narra per convincerlo della colpevolezza del figlio e dei pericoli cui il re si esporrebbe, se lo lasciasse impunito. Lo schema (che si ripete nelle varie redazioni e traduzioni dell'opera) qui è rovesciato comicamente, perchè Aurette e Saturnina, con alterna saviezza, si intrattengono per allontanare un avvenimento che di solito non si considera spiacevole, cioè un epilogo « disonesto » dei loro amori.

In questa cornice giocosa come si comportano i due novellatori nella scelta dei temi, nella condotta narrativa, nei commenti che esprimono? Ecco un punto che solo qualche studioso del *Pecorone*, e superficialmente, ha toccato. La motivazione della cornice con tanto di data e con quei richiami non solo autobiografici ma storici (« essendo eletto per vero e sommo apostolico della divina grazia papa Urbano VI nostro italiano, regnante lo 'ngesuato Carlo IV, per la Dio grazia re di Buemia, e imperatore e re de' Romani ») ha una solennità memorialistica ostentata, che suona subito gratuita e pseudorealistica in rapporto alle minime, privatissime e assai improbabili vicende dei timidi e solitari novellatori.

Il racconto col quale esordisce frate Aurette non sembra

scelto a caso. Siamo a Siena, terra divenuta proverbiale per le canzonature rivolte alla « bessaggine » dei suoi abitanti. E lo eroe, messer Galvano, con quel suo classico nome d'ineccepibile cavaliere arturiano, sarà protagonista di un'impresa veramente memorabile. Un suo sparviero ghermisce una gazza con « valentia » tale, che madonna Minoccia, da lui invano corteggiata, apprendendo dal marito che l'uccello « ha bene da cui risomigliare » si decide a concedersi a Galvano, che messer Stricca definisce il « più vertudioso giovane che sia in Siena e 'l più compiuto ». Tanto virtuoso che, a letto, udito le lodi che della sua « cortesia » ha fatto messer Stricca, « Non piaccia a Dio nè voglia » (esclama) ch'i « faccia a lui villania ». E subito « si gittò fuori del letto e rivestitosi e prese commiato dalla donna e andossi con Dio, e mai più guardò quella donna per quello affare, e a messer Stricca portò sempre singularissimo amore e reverenzia ».

Oh gran bontà dei cavalieri antiqui, degna piuttosto degli eroi di Chrétien, che d'un nostro novellatore borghese. Non c'è dubbio che, a dispetto del suo valente sparviero, messer Galvano si comporta come un « novo barbagianni ». E la contenutissima malizia dello autore, dopo la perfetta ingenuità prammatica del racconto, si manifesta nel commento di Saturnina e nella novella che di rimando lei racconterà al buon frate Aurretto:

Molto m'è piaciuta questa tua novelletta, considerata la fermezza ch'ebbe colui avendo nelle braccia colei cui egli avea cotanto tempo desiderato. E s'io fossi stata in quel caso, non so ch'io m'avessi fatto.

La « novelletta » della spregiudicatissima Saturnina è tutt'altro che moraleggiante, perchè tratta dell'avventura di Buccio, uno studente che, dopo la laurea, apprende dal suo mae-

stro l'arte di innamorarsi e l'applica alla moglie di lui. Sembra questa a frate Aurette « la più nobile novella » che mai abbia udito: « e veramente Bucciolo apparò bene quella isciienza alle spese del maestro ». E, in proposito, ritiene di cantare una « canzonetta » scritta da un giovane saettato d'amore da una fanciulla apparsagli in guarnello e con un arco in mano:

Alzando gli occhi vidi una donzella
co' un arco in mano e saettar quadrella.

Dopo di che, i due amanti « con molta festa e con alegranza si pressono per mano ringraziando l'uno l'altro del piacere e diletto che aveano avuto quel dì insieme, e dopo moltissime (nel T: « molte dolcissime ») pressero commiato e ciascuno si partì ».

Nella II Giornata si ritrovano al « principale parlatore » e salutatisi con « molto disidero », Saturnina resta ancora in ambiente scolastico, nello studio di Bologna; ma racconta la patetica storia di uno scolaro napoletano che ammalatosi gravemente, trova il modo di preparare la povera madre, madonna Corsina del Balzo, vedova e « senz'altri al mondo », perchè non prenda affanno alla notizia della morte di questo suo unico figlio. Alla « maestrevole novella » molto apprezzata per la « prudenzia » del giovane, frate Aurette fa seguire una novella di beffa, che, per l'esito sorprendente, si riannoda all'erotismo con conclusione burlesca che caratterizzava già la novella di messer Galvano. È la storia di un Buondelmonte che si innamora della Nicolosa, maritata con un Acciaiuoli (un'altra casa fiorentina nemica dei Buondelmonte). La donna finge di concedersi a lui, ma gli fa prendere una tale paura, che il povero dongiovanni rinuncia. Coglierà poi l'occasione propizia per ricambiare alla donna un'analogha beffa. « Chi

ebbe di loro maggior paura? » chiede Saturnina. Ma la singolare questione d'amore è rimandata: « come si sia (dice) altra volta la determineremo ». E canta una delle ballate più graziose di tutta l'opera, *Un'angioletta m'apparve un mattino...*

Il congedo è un po' più audace della ballata precedente:

Vanne ballata a quella chiara (T: « gaia ») stella
ch'avanza di costumi ogni altra bella:
di' che se mai mi ritruovo (T: « ci truovo ») con ella
bacerò cento volte il suo bocchino.

Ma la II Giornata si chiude senza neppure effusioni verbali e i due « onestamente » (T: « con molta reverenza ») si prendono per mano e si accomiatano.

Nella III Giornata però, tornati « al dilettevole e usato parlatorio », frate Aureto osa narrare la prima storia piccante, sicuro che « piacerà » a Saturnina. Protagonista è un prete fiorentino, Don Placido, che in viaggio per Avignone ha una sorprendente avventura: il frate che è in sua compagnia è in effetti una gentildonna travestita che va a trovare un cardinale suo amante (ma intanto trova modo di sollazzare il fortunato « sere »). La « vezzosa » Saturnina non nasconde il suo plauso: « Aureto mio, questa mi piace bene, ma io ne vo' dire una che credo ti piacerà due cotanti che questa, perchè fu una leggiadra inventiva d'uno amante e d'una donna di Firenze ». Sono i casi di Ceccolo da Perugia, che avendo consumato tutto il suo per madonna Isabella, si fa assumere per domestico in casa sua. E il padrone ha tanta fiducia in lui, da meritarsi corna e bastonate. Frate Aureto apprezza moltissimo il racconto, perchè i protagonisti « furono savi e sepponsi ben portare ». La ballata che canta (*Benedetto sia il giorno ch'io trovai...*) è un inno di riconoscenza composto da un giovane alla sua

« manza » che in un giardino gli aveva donato tre rose, per consolarsi di un « villano » che l'aveva abbandonata. È una giornata che si conclude con una particolare stretta di mano e « con molta piacevolezza »: l'uno e l'altro si dicono che queste novelle non dovrebbero mai terminare.

Nella IV Giornata Saturnina è fiera di raccontare una novella « la quale sarà reina e donna » di tutte le novelle dette finora. È un genere che sembra significare il vertice narrativo di « ser Giovanni », ed è infatti quello che gli ha dato maggior notorietà; non fosse altro perchè è stata considerata come fonte del *Mercante di Venezia* di Shakespeare. Dopo questa novella veneziana di Giannetto e dell'Ebreo, Aurette non esita a riconoscere che « si può bene incoronare per la più bella ». Sollecitato dal felice imeneo senile del padre adottivo di Giannetto, messer Ansaldo (il quale sposa la brava serva di Belmonte che ha deciso il successo del suo male avventuroso figlioccio) narra del vecchio conte Aldobrandino, che riesce a sposare la figlia di Corsivallo, un ricco feudatario provenzale. Ma non sarà il conte a provvedere di eredi la nobile schiatta, bensì Ricciardo, il quale gli aveva fatto da ruffiano e aveva permesso che egli raggiungesse il suo scopo. È questa la storia di un altro « barbagianni », che frate Aurette racconta alla sua Saturnina. La quale si sfoga con una canzonetta appassionata (*Troverò pace in te donna giammai...*), non senza una premessa significativa e provocatoria (« te ne vo' dire una la quale io sono certa che tu la 'ntenderai meglio ch'io non te la saprò porgere »):

Io t'ho portato e porto quella fede
che de' portare ogni leale amante,
perchè mi credo ancor trovar merzede
dalle tue braccia preziose e sante:
non posso più portar le pene tante
se prima qualche grazia non mi fai.

Si prendono per mano i due amanti e constatano che questo « era loro grandissimo spasso e consolazione, considerato e dolci ragionamenti ». Ma il giorno dopo, colpo di scena:

Cominciò frate Aurette e disse: — perchè e' tocca oggi a cominciare a me, io voglio che noi lasciamo il parlare d'amore e cominciamo un poco a parlare più morale e più *storiografamente*. Il quale ci sarà reputato in maggior virtù e sarà di più frutto. E vone cominciare una romana. E dice così...

Questo esordio della V Giornata mi sembra tutt'altro che casuale; mi sembra un evidentissimo *relais* della macchina burlesca che entra in movimento. Che poi il frutto di questa esortazione alle istorie e di questa annunciata svolta nell'amoroso parlatorio sia un ricucinatura di un aneddoto vulgatissimo del *Libro dei Sette Savi*, presentato come un pezzo delle *Deche*, ciò evidentemente conferma l'intenzione burlesca dell'autore: « Regnando in Roma uno imperadore il quale ebbe nome Crasso e secondo che narra Tito Livio nel discorso delle storie sue... ».

A Saturnina non resta che far buon viso a cattivo gioco:

Detta la novella, cominciò Saturnina e disse: — Per certo molto mi gusta e piace il ragionamento che tu hai cominciato a fare. Io ne dirò una che intervenne a Roma per lo modo che tu udirai, la quale sono certa che ti piacerà, però ch'io veggio che t'è rincresciuto il parlare d'amore: ben ch'egli è più leggiadro il mutare maniera, perchè a chi ne piacerà una e a chi un'altra.

Così consolatasi con motivi d'ordine estetico, anche lei ambienta a Roma una storia di due amici, due « cavalerotti » romani, Ianni e Ciucolo, che devono risolvere alcuni problemi di convivenza coniugale. Hanno sposato rispettivamente una

donna che impedisce di far « masserizia » e una donna « diversa », cioè bizzarra e bisbetica. Perciò ricorrono ai consigli di un sapiente. Ma non si tratta di Salomone (come nella nota novella di Boccaccio), bensì di « Buezio ». Questa variazione di « ser Giovanni » è dunque una novella « morale » tutt'altro che pellegrina. Ma frate Aurette apprezza la medicina consigliata da un tanto uomo come Boezio. E in qualche modo si sente ispirato nella sua invocazione ad Amore, perchè ferisca la sua insensibile, dura e spietata donna. *Apri il dolce arco, signor mio*, canta nella sua ballata. Dopo di che, ringraziandosi a vicenda, « con molta reverenzia » i detti (o così detti) amanti, si accomiatano.

Nella VI Giornata Saturnina crede di dover continuare in tema di alta scienza. E la sua novella ha per protagonista un altro e più moderno maestro della scolastica, Alano, che anche lui salva nientemeno che il Papa e la cattolicità, confutando l'eretico dottore parigino Giampier (forse Pietro Bailardo ovvero Abelardo) non meno leggendario personaggio del piccolo ma grande e dialettico Alano⁹. Senonchè frate Aurette sembra sia stato eccitato dalla sapienza di Boezio ad argomenti di gusto un po' sadico. E così narra due aneddoti sulla terribile giustizia di Bernabò Visconti, che fa propagginare un suo cortigiano e trapassare con un ferro le orecchie di un frate.

Nonostante la tenera parentesi della ballata di Saturnina (« Donna che segue Amore non sia altera, / ma abbia il cor gentile e sia maniera »), anche nella VII Giornata frate Aurette impone racconti di « crudeltà ». Evidentemente se ne compiacciono entrambi, perchè alla fine del giorno precedente si erano salutati « ringraziando il dio d'Amore che li avea con-

⁹ Su questa graziosa leggenda di Alano di Lilla, ignota ai suoi più recenti biografì, e per l'identificazione Giampier-Abelardo, già avanzata dal GORRA, op. cit. 278 sgg., cfr. l'ultima parte di questo studio.

giunti in tanto intrinseco piacere ». Altro che Boezio, Alano e Abelardo. Qui sembra che già faccia scuola qualche precursore del « Divino Marchese ». E frate Aurretto vien fuori con una altra storia romana di Francesco Orsino che, per vendicarsi della moglie adultera, non solo fa una strage di commensali ma uccide l'amante di lei, lo crocifigge e costringe la moglie « a stare abbracciata con lui ». Ma se Aurretto, accumulando gli orrori di un nuovo frate Alberigo e di un nuovo Mesenzio, lo fa morire pazzo, la suora intende batterlo nella gara narrativa con un autentico fatto di cronaca contemporanea: « Grandissima crudeltà fu cotesta ma, io te ne vo' dire una che intervenne in Romagna, non è molto tempo in su cotesta materia ». Si tratta in effetti della fosca e, a quanto pare, storica impresa di Galeotto Manfredi, signore di Rimini, che fece uccidere da un suo sicario la nipote Costanza e un ufficiale tedesco che era divenuto amante della giovane vedova.

La morale che ne cava Aurretto nella sua canzone è che ad amare sul serio e senza pericoli, non c'è prudenza che basti, e lui di amore e prudenza sembra davvero che se ne intenda:

Non segua Amor chi non ha 'l cor prudente,
se non vuol nella fine essere perdente.

Lo specchio abbiám de' famosi passati,
del buon Tristano e 'l valoroso Achille,
che per amor fur di vita privati,
sentendo al cor d'amor le dolej stille;
e d'altri valorosi più di mille,
che per ria morte son lor fame spente.

E chi più ne conosce, men ne vale,
perch'alla fin si trovano ingannati.
Vergilio per amor ne perdè l'ale,
con altri poeti assai coronati,
ch'ebbero il senno, e pur furo gabbati,
perch'egli è traditore ad ogni gente.

Ma pigli esempio ognun che segue Amore
da questa sventurata di Gostanza,
e non si lasci incatenare il core
per atti o sguardi ch'abbia da sua manza;
chè spesse volte falla la speranza
a chi non è di ciò molto intendente.

Ballata mia, agli amanti n'andrai,
ammaestrando ognun che savio sia;
e quantunque tu puoi li pregherai,
che in quel ch'Amor li sprona o li disvia,
sien cauti e savi, e tengan tuttavia
il freno in man, per non esser corrente.

Dopo di che per quel giorno, posero « fine » ai loro « tranquilli ragionamenti », anzi « con molta riverenza si inchinarono e presono commiato ». E così con la novella prima della Giornata VIII Saturnina affronta ormai risolutamente la storiografia:

Poichè ei tocca oggi il cominciare a me, voglio che noi entriamo in un morale e alto ragionamento; epperò si può dire donde e come nacque parte guelfa e parte ghibellina [...]

Ma con quale spirito la novellatrice affronta l'origine della moderna *Iliade* fiorentina? *Cherchez la femme*; anzi, la cagna. Nella Magna Guelfo e Ghibellino, tornando dalla caccia, « ebbono questione insieme per una cagna »; a Firenze invece i Buondelmonte e gli Amidei si litigarono per un mancato matrimonio; « sicchè ora hai veduto (conclude suor Saturnina) che per una cagna si cominciò parte guelfa e ghibellina, e poi in Italia nacque per una donna ». Il ravvicinamento sembra fatto con un sorriso di malizia e quasi a dare ragione al prudente frate Aurretto. Il quale, ben felice di trattare con serietà un tema di storia patria, parla del ritorno dei Ghibellini a

Firenze, della cacciata dei Guelfi e dell'inganno perpetrato ai danni del popolo. Solo due giornate saranno ancora concesse alla novellistica, poi la storiografia regnerà sovrana fino alla penultima novella dell'opera.

La Giornata VIII si conclude con una languida ballata di struggimento detta con « molta leggiadria dalla vezzosa Saturnina » (*Sì mi riscaldan gli ardenti desiri...*). E la IX si riapre con il tema degli inganni fatti da un ladro fiorentino al Doge di Venezia. Novella di remotissima tradizione e « piacevole » a udire (dice Saturnina), che anche lei torna alle amenità del racconto popolare con la storia di Arrighetto e della sua astuzia per conquistare Lena, la figlia del Re di Raona: altra « storia » a lieto fine, nonostante che ci sia di mezzo una guerra che impegna la novellatrice ad un rapido saggio di epica popolaresca. « Una ricca e nobile novella », dice frate Aurette, che sembra sottolineare ancora una volta il genere prediletto dall'autore. Ma l'occasione è sempre buona per lui, quando si tratti di insistere sui pericoli delle passioni e sulle iliadi che suscitano: « disfessi Troia per amor di donna ». Ecco perchè la sua ballata sarà una veemente invettiva misogina: *Donne che siate d'ogni mal radice...*

Con la prima novella della Giornata X siamo così all'ultima di quelle che assecondano anche il gusto di Saturnina. Cominciò frate Aurette e disse: « Saturnina mia, io ti vo' dire una novella che ti piacerà, perchè ella tratta di cosa de la quale mi pare che tu ti dilette... » È la fiaba di Dionigia, la principessa di Francia che sposa il re d'Inghilterra, calunniata e beffata dalla suocera, e poi finalmente ricongiunta all'amore del marito. Si chiude così (salvo la ripresa finale) il ciclo della novellistica. Saturnina si rifà nientemeno che all'origine di Roma perchè le pare che « di Roma si faccia e più alti e nobili ragionamenti ». E della storiografia ne avremo per un pezzo

e fino alla noia. Ma il tema non è scelto senza brivido intimatorio, perchè la faccenda di Rea Silvia è spiegata come uno scandalo conventuale (« avvenne che la detta Rea ebbe a fare con un sacerdote di questo munistero e nacquero due fanciulli maschi... »). Divertita, la suora riprende l'iniziativa e canta una ballata apertamente provocatoria e canzonatoria:

Non perda tempo chi cerca aver fama
o voglia acquistar grazia da sua dama,
che 'l perder tempo a chi più sa più spiace.

Finita la canzone (a cui è da ravvicinare qualche verso e qualche rima del sonetto conclusivo) qualcosa di nuovo accade nel troppo consueto parlatorio: perchè « i detti due amanti, riguardando l'uno l'altro, sorridendo con molta dolcezza si baciaron (nel T: « s'abbracciarono insieme »). Vero è che poi si fanno il solito inchino e se ne vanno. Ma ricordiamoci che i nostri due timidi ci hanno messo dieci giorni per arrivare al primo bacio. Tutto si svolge al rallentatore, non senza penose interruzioni e ritorni al punto di partenza.

Così nella Giornata XI vediamo Saturnina che « a voler dire distesamente la edificazione di Firenze » se la prende *ab ovo*, e si abbandona a un lungo *excursus* intorno a Fiesole. A frate Aurette molto « è piaciuta », infatti, questa edificazione « perchè ha contenute molte parti in sè »: come a dire che gli inserti e i florilegi raccostati insieme vanno a genio a « ser Giovanni », al suo poco affannarsi nelle invenzioni, al suo pigro abbandono al beffardo *pastiche*. Pigro sembra il racconto della distruzione di Firenze ad opera non si sa bene se di Totila o di Attila, « *fragiellum Dei* ». Audace nella tematica prescelta, ma prudentissimo in amore, canta poi una ballatetta che egli crede debba piacere a Saturnina: « perchè (le dice) tu suoi essere savia ». E canta quella che si potrebbe chiamare la

ballata della riservatezza. (*Chi sente nella mente il dolce foco*). Una virtù cavalleresca particolarmente apprezzata dalle donne, le quali a tempo giusto ricompensano i discreti amanti dei loro lunghi sacrifici. Detto fatto, « con zelo d'intrinsichissimo amore, ragguardando nelli isfavillanti occhi l'uno l'altro, e con molta dolcezza si baciaron e poi si presero per mano e ciascuno si partì con buona ventura ». Questo « zelo di intrinsichissimo amore » allude a caste interiorità dello spirito o alle intimità della carne? Anche a non voler tener conto di altri due luoghi (« le cose intrinsiche e morali »: Intr. Giorn. XV; l'« intrinseco amore » della ball. XXIV), credo si debba optare per la castità, cui si richiama il significato originario e predominante di « zelo ».

Nella XII Giornata si ritrovano con grande festa e Aurette, visto che son entrati « in alti e nobili ragionamenti » passa a raccontare del fondatore del Sacro Romano Impero. Saturnina si accontenterà di un più modesto episodio di cronaca di una repubblica marinara, quando « i Pisani erano quasi signori del mare nostro » e narra della loro spedizione a Maiorca, dell'aiuto che in quell'occasione gli diedero i Fiorentini e del come « ne furono poi meritati ». Il resto della ballata di Saturnina, che conclude la Giornata XII ha urgente bisogno d'essere restituito, perchè mi sembra contenere, più che tutti gli altri versi del *Pecorone*, qualche capriccio di rima dove non è arrischiato sospettare ammiccamenti equivoci e furbeschi e addentellati con versi del Saviozzo (come vedremo nella terza parte del presente studio)¹⁰. Occorre intanto eliminare i rabbercia-

¹⁰ Cfr. lo studio su *Le ballate del « Pecorone »* in corso di stampa nella *Miscellanea in onore di Carmelina Naselli* (Catania, 1967). Mi limito a notare che tutti e tre i codici concordano sul fiume in rima nell'ultimo verso (in T: « e sempre stanno pian più che 'l Tessino »). Il copista del Magl. 376, var. cl. VII credette di correggere: « e sempre stanno chiare più ch'or fino ». L'impronto Domenichi pensò bene di riscrivere: « ed hanno in lor del chiaro e del divino ». Altra variante note-

menti dei copisti e degli editori attraverso cui ci sono giunte le ballate:

Chi d'amor sente e ha 'l cor peregrino
non ismarrisca il diritto cammino.

Non sgomenti s'ha guardi da sua manza
o atti o modi che non gli contenti;
e non perda del tutto la speranza,
ma porti onestamente i sua tormenti,
e sempre segua con savi argomenti,
come Amor vuole or basso or alto or chino.

Chi d'Amor vuole apparar la dottrina,
abbi il cor franco ad esser sofferente,
non ne sgomenti d'ogni cosellina,
ma sempre sia a sua manza ubidente,
però che ciaschedun ch'è sofferente,
porta grillanda di fior di giardino.

Ben che chiamar si possa avventurato
chì pone amore a donna valorosa,
perchè non se ne truova mai ingannato,
amando drittamente in ogni cosa,
perchè ognora la truovi graziosa,
avendo il dolce bene a suo dimino.

volissima nel Trivulziano è quella del secondo verso della penultima strofa: « **chi pone** amore a *cosa* valorosa ». L'insistenza su questa parola (che ricorre due versi dopo) mi sembra rivelatrice di un'allusione parodistica a un personaggio dell'aristocrazia misticheggiante di Firenze, la madonna Cosa celebrata dal Saviozzo (canz. XI), e da ser Giovanni Gherardi in una ballata del *Paradiso degli Alberti* (I, p. 167) e, prima ancora, nel *Trattato d'una angelica cosa*.

Il Trivulziano, come in un'altra novella registra nomi di possenti famiglie oligarchiche — Albizi, Ricci — assenti nel Magliabechiano e nel Rediano, così qui non esita a svelarci il gioco dell'autore. Una variante dettata da analoga motivazione annotò il Wesselofsky (*Paradiso degli Alberti* cit., I, I, p. 233) nel terzo verso della cit. ballata. Il codice Squarcialupi (Laur. 87) invece di « mirate d'esta *cosa* suo bel viso » legge: « mirate d'esta *petra* el vago viso ». Evidentemente (spiega l'acuto editore) « per allontanare quel troppo di preciso e di individuale che il doppio senso di *Cosa* portava seco ».

Vanne ballata al mio signore Amore,
 e fa che lui abbi la licenzia,
 e poi dirai a ciascuno amadore
 che portino a lor donne riverenzia:
 perchè le donne savie han conoscenza,
 e sempre stanno chiar più che Tesino.

Siamo circa a metà dei venticinque colloqui. È accaduto veramente qualcosa tra i due savi amanti? L'autore ci dice che « con molta piacevolezza donarono la pace l'uno all'altra ». Se si trattasse della così detta pace di Marcone (il Sacchetti la chiama « pace di casa ») qui Aurette non si comporterebbe più da barbagianni ma avrebbe imboccato « il diritto cammino ». Ma forse si tratterà ancora di un bacio e soltanto di un bacio.

Nella Giornata XIII frate Aurette continua imperterritito a storiografare e a raccontare delle origini dei Bianchi e dei Neri. Suor Saturnina, cogliendo un riferimento a Bonifacio VIII, racconta come Celestino V rinunziò al papato, spaventato dalla apparizione di un angelo che l'esortava ad aver cura dell'anima sua più che « delle pompe del mondo ». L'angelo non era altro che una maliziosa e farsesca trovata del cardinal Caetani, il futuro papa. A Celestino però fu riservata la canonizzazione. Questa leggenda che pone la santità di papa Celestino in una luce alquanto equivoca, si colloca in un contesto giocoso. La pace che si sono dati i due amanti non è stata quella del santo matrimonio. Altrimenti non si capisce perchè frate Aurette si metta proprio ora a cantare un'implorante ballata: *Troverò pace in te donna giammai*. Non si capisce perchè canti:

adunque iscuopri tua piacevolezza
 al servo tuo poi che legato l'hai.

Certo è che la fine della XIII Giornata segna una battuta di arresto: « i detti due amanti posono fine ai loro dolcissimi

ragionamenti per quello giorno e poi si preson per mano e ciascuno si partì con buona ventura ». Nella XIV, Saturnina ribadisce tutta la simpatia « per le magnanime cose » di papa Bonifazio, che evidentemente l'attrae più del santo Pier da Morrone, e continua a narrare di lui e degli oltraggi che subì in Anagni, e infine della sua morte. Aurette le tiene bordone e parla del trasferimento della corte papale in Francia e illustra le gesta del papa guascone Clemente VI. Siamo al centro dei rivolgimenti politici più importanti del secolo. Saturnina lascia i temi frivoli e canta la ballata della fortuna che ha qualche addentellato col proemio:

Chi è dalla fortuna folgorato
non si disperi a racquistar suo stato.

La giornata finisce con la sorpresa di un bacio « in bocca ». Ma ciò non impedisce che nella successiva, la XV, frate Aurette si dichiari lieto che si siano lasciati alle spalle ogni frivolezza: « perchè e' mi pare che, già più di, noi abbiamo lasciato il favoleggiare e toccato le cose intrinseche e morali, io ti vo' dire come il mondo si divide in tre parti... ». Rimontano dunque più in là delle origini di Roma e di Firenze, risalgono al Genesi, alla Bibbia, e perchè no, si abbandonano a qualche *excursus* geografico. Per restare all'altezza della situazione, Saturnina sceglie la fine di Troia, le antichità classiche e quelle del Medio Evo francese fino all'estinzione della schiatta di Priamo e al re Pipino e successori, « come in altra novella faremo menzione ». La clausola (tolta di peso dal Villani) è ripetuta anche alla fine della novella prima, Giornata XVI. Felice, frate Aurette intona una fiduciosa e sciapa e un po' inconcludente ballata, sulla legge di corrispondenza d'amorosi sensi:

Chi ama di bon cor non può perire,
chè grazia dee trovare il ben servire.

Anche per quel giorno pongono dunque fine « ai loro morali e begli ragionamenti » e si accomiatano « con dolci ed amoro-rose parole ». Nella XVI Giornata il tema è unico. Tanto Saturnina quanto Aurette ragionano lungamente del maggior profugo di Troia in Italia, cioè dei fatti di Enea e dei primi re di Roma e relativi addentellati con le origini di Fiesole. Saturnina si sfoga con una ballata, che compose un suo innamorato « essendo lei cruciata con lui »:

Oh me, fortuna, non mi stare addosso,
abbi piatà di me che più non posso [...]

La penultima strofa ha (come spesso in questi versi) qualcosa di bislacco, o piuttosto di equivoco:

Io son da due contrari combattuto,
ch'ognun per sè mi dona gran tempesta;
e son per forza sì vil divenuto,
ch'io son come le fiere per foresta:
e ciascun vuol ch'i' sua divisa vesta,
ed io non vo' di lor peli in mio dosso.

La giornata si chiude con un ringraziamento a « iddio d'Amore e la natura che gli avea congiunti a tanta suavissima consolazione ».

Nella giornata seguente, la XVII, come si erano « piacevolmente » accomiatati, così « con molta piacevolezza » fra te Aurette si abbandona alla voluttà di un *excursus* « del sito e della potenza di Toscana », che è insieme geografico e storico, civile ed ecclesiastico, perchè si conclude (se così si può

dire) con cenni sull'istituzione di vari vescovati. A questo punto « cominciò Saturnina e disse la sua, come santo Miniato fu martorizzato in Firenze », e non risparmia un'aggiunta sulla conversione di Costantino ad opera di san Silvestro. Dopo di che frate Aurette canta « la canzonetta sua vaga e bella », in nome di una donna sedotta e abbandonata:

Nessuno in me troverà mai merzede
per amor d'un che m'ha rotto suo fede
E' m'era già sí nell'animo entrato,
ch'io m'era fatta serva a sua bieltade;
e tanto era il mio cor di lui infiammato,
ch'io li donavo mia virginitade,
ora se n'è ito per sua crudeltade,
e 'l dolore ch'io ne porto nullo il crede.

Finiti « i loro dilettevoli ragionamenti », Aurette e Saturnina si prendono per mano e s'accomiatano per ricominciare senz'altro la XVIII Giornata. Saturnina discorre dei re di Italia, ma Aurette tocca un argomento particolarmente delicato, e cioè della disavventura matrimoniale della « valente » contessa Matelda, cui tocca in sorte un marito impotente nella persona del principe svedese Guelfo. Abbiamo quindi un autentico barbagianni storico, il cui fiasco (per chiamarlo stendhalianamente) sarà decisivo per il destino mistico della contessa di Toscana. È un pezzo di cronaca che ha il taglio di una vera e propria novella. Saturnina non si esprime al riguardo, ma « con molta piacevolezza » si mette a cantare una ballata sulle civetterie delle donne e sui trucchi e sulle foggie che le fanno « parere più ch'elle non son belle ». Trucchi innocenti al paragone della truffa di Guelfo, che voleva sostenere di essere vittima di un sortilegio. La collocazione di questa ballata mi sembra particolarmente significativa: c'è tutto lo spirito sor-

nione dell'autore. Più obiettivamente malizioso è quel ch'egli dice, e più elimina ogni commento e considerazione. È l'impossibilità d'obbligo anche per il più modesto narratore di barzellette che voglia garantirsi il massimo successo d'ilarità.

Tornano ad incontrarsi i due amanti nella XIX Giornata. E restando in tema, a proposito di Soavia, frate Aurette si diffonde a parlare delle gesta di un grande personaggio svedese, Federico Barbarossa. A sua volta Saturnina parla di Riccardo re d'Inghilterra, ricollegandosi al passaggio in Terra Santa che aveva fatto l'imperatore per emendarsi dei suoi peccati. Frate Aurette, per ricambiare l'amabile convergenza narrativa di Saturnina, canta anche lui una ballata di una promessa sposa abbandonata e costretta a un altro matrimonio: (*Oh lassa sventurata a che partito...*). La fine della giornata e l'inizio della successiva, la XX, registrano qualche debole e moderata variazione. Si salutano « con molta festa » e « con molta festa » Saturnina ricomincia, varcando a lidi più lontani: « io ti voglio dire d'una nuova ingenerazione di gente che sono al mondo, che si chiameno Tarteri... ». Trova modo così di raccontare perchè prima di loro i gufi siano in gran reverenza e simbolo di fierezza, al segno che i signori di là si ornano il berretto con le penne di questi uccelli. (Sembra implicito in questi costumi esotici qui ricordati, un paragone con le associazioni tutt'altro che erotiche e virili che evocano alla mente occidentale gufi, barbagianni e simili...). Ma dai regni del Gran Cane, Aurette ci riporta ad Avignone e alla « grande questione » che suscitò papa Giovanni XXII sostenendo le sue personali opinioni sulla visione beatifica delle anime. Saturnina chiude la giornata con un altro lamento amoroso: *Tradita sono da un falso amadore...* Stancamente si passa con qualche frase che riduce al minimo la didascalia della cornice alla XXI Giornata. Ma dopo i racconti di Aurette (le vittorie dei Fiorentini

sui Senesi a Val d'Elsa) e di Saturnina (cacciata dei Guelfi da Firenze ad opera di Federico II), Aurette canta in nome di una donna la ballata del ritorno all'amore, che sembrava perduto: *Al mio primo amator vo' far tornata...* Il commento si rianima perchè i detti amanti con « gran festa ed allegrezza si baciaron in bocca ». Ogni dieci giorni un bacio, sia pure in bocca, non è poi una follia. In compenso la XXII Giornata è la più scialba di tutte. Scarso interesse offre il prodigio avvenuto in Toledo al tempo di Ferrante e narrato da Saturnina, perchè « i miracoli sono molti efficaci e affermativi della nostra fede ». E altrettanto deboli le « novità » fiorentine dei Bianchi e dei Neri, narrate da Aurette. La ballata di Saturnina è a nome di un amante che implora la sua donna: *Non t'insalvachir poi che tu sai...* Ma dopo si prendono regolarmente per mano e si salutano. La situazione diventa di nuovo scopertamente burlesca nella XXIII Giornata, perchè Aurette, dopo aver raccontato come furono istituiti gli ordini dei frati minori e dei frati predicatori, e dopo aver ascoltato da Saturnina i trascorsi simoniaci di Nicolò III, canta la ballata *Donna leggiadra, con l'altrui salire*, vero inno alle donne che vogliono evitare la caccia di selvatiche e ascendere per fama « al terzo cielo ».

Poi tutto ritorna alla normalità più che mai usata. Anzi con la XXIV Giornata, sia Saturnina che Aurette si impegnano in due racconti che ci presentano due episodi drammatici contrapposti, dove campeggiano due grandi protagonisti della storia di Firenze: il grande popolano Giano Della Bella e il potente e violento aristocratico Corso Donati. Ma perchè proprio qui Saturnina canta un suo lamento di donna che si vuol far monaca, in quanto è stata abbandonata dal suo damigello *Ohimè, lassa, dolente e sventurata...*? Non lo sapremo mai. È un proposito che sulla bocca di una monaca può sonare particolarmente buffo, se consideriamo che la grande avventura con fra-

te Aurette sta per concludersi in bianco:

Oi lassa me dolente isventurata
ch'io son per ben amar suta ingannata.

E non mi debbe mai del core uscire
l'amore ch'i' ho portato fedelmente,
al disio ch'io avevo al ben servire
e d'esser tanto umile e reverente,
quant'io so' sta a quel donzel piacente,
che m'ha senza cagione abbandonata.

E quel ch'io più di ciò mi maraviglio,
come fortuna l'ha potuto fare
o qual forza o destino o qual consiglio
l'abbi potuto da me straniare;
ond'io mi vo' per certo monacare
e non esser più mai innamorata.

Donne, per Dio, non vi fidate mai
in nessun damigel che non sia saggio
ch'io fui tradita [da] chi mi fidai,
ben che da lui non venisse l'oltraggio;
ma pure è contro a me fatto selvaggio,
e non so se mi ha dimenticata.

Dirizza il tuo cammin dolze ballata,
e fa che truovi il mio caro signore,
di' per mia parte a lui questa ambasciata,
ch'i' gli avevo donata l'alma e 'l core;
ora è fallito lo 'ntrinsico amore,
del qual viverò sempre sconsolata.

Decisiva, ai fini di una lettura in chiave burlesca del *Pecorone* appare la Giornata XXV che si apre (così come si è chiusa la XXIV) con la più sbrigativa di tutte le didascalie della cornice. La narrazione di un interminabile centone di eventi storici ci è offerta da Saturnina, che parla di Carlo d'Angiò

e del regno di Napoli. Essa è la più assurda, e letterariamente improbabile come novella. Sicchè, quando ascoltiamo gli apprezzamenti di frate Aurette, ci sarebbe da rimanere trasecolati se non sospettassimo la burla, tanta è la sua gravità e seriosità:

Finito il bello e vago ragionamento che fece la sore Saturnina, cominciò frate Aurette e disse: — Veramente, Saturnina mia, tu te ne porti l'onore di tutto il nostro ragionamento, con ciò sia cosa che questa ultima novella vale per tutte quelle ch'io ho dette. E tu come savia te la serbasti nell'ultimo, per avere l'onore. Nondimeno io mi sono riservato a dirti l'animo mio in questa novelletta ch'io ti dirò. E io sono certo che tu m'intenderai.

Quest'ultima novella è di una particolare importanza per intendere il *Pecorone*. Gli altri studiosi non sono giunti a trovare le sue « fonti ». Ma sia o no originale ¹¹ (ciò non vuol dire particolare pregio artistico), con la sua sconcezza e per il suo contrasto con le vicende dei due novellatori, risolve tutta l'opera in una risata. Dopo venticinque giorni, l'educazione sentimentale dei così detti amanti porta questo scambio di parti, che Saturnina diventa un'uggiosa storiografa e il timido frate Aurette ne spara una grossa, e almeno a parole, diventa un libertino inaudito. All'inizio della novelletta sembra che alluda alla sua stessa situazione. Un giovane di Forlì di nome Ruberto si innamora di una suora e grazie alla propria sorella, mossa a pietà del suo struggimento, riesce a vederla e non una volta sola: perchè si seppero così ben condurre che « il loro amore

¹¹ Coincidenze notevoli in effetti si possono riscontrare con la novella del Serambi *De periculo in amore* (Triv. 17), che nell'edizione Renier è data riassunta in appendice (pp. 415 sgg.).

durò con diletto e grandissimo piacere gran tempo. E veramente la sorella pose al detto Ruberto uno smisurato amore ».

Senonchè avvenne, come piacque a Dio, il detto Ruberto ammalò, e di quella infermità morì. Di che fu preso questo corpo, come è usanza, e recato in sulla sala (dov'erano molte donne che piagnevano) involto in uno lenzuolo con una coltre di zendado adosso. Di che per lo peccato commesso colla monaca, il baldovino stava ritto. Ed essendo questa sua sorella iscapigliata intorno overo allato a lui, vide il baldovino che ancora sollevava la coltre. Di che sapiendo ella il fatto com'era, perchè ne fu mezzana, disse piagnendo queste parole: — O fratello mio, or vi fostù entrato tutto, che tu saresti vivo come quello che tu vi mettesti. E disse sì forte, che tutte le donne che v'erano l'udirono. E forse, se questo è vero, non diceva la donna male, ma in buona fe', che impossibile mi pare e non crederei mai s'io nol vedessi o provassi.

Il timido frate Aurette non sa immaginare che scioglimenti tragici dei rapporti amorosi. L'unico segreto per sopravvivere è l'accoppiamento impossibile che augurava a Ruberto la sorella, un'« intrinsechezza » totalitaria, iperbolicamente comica, da richiamare il belliano « Gertrude tutta sorca, io tutto ucello ». Dopo il racconto, la ballata della contentezza di frate Aurette è davvero stupefacente:

Amor, tu hai contento quel disío
che già gran tempo ha bramato 'l cor mio.

Io ti ringrazio della cortesia
che fatta m'hai con tanta diligenza;
e sempre fia disposta l'alma mia
d'esser mai sempre alla tua ubidienza,
perchè la tua magnanima potenza
m'ha fatto grazia senza nessun rio. [...]

Ballata mia, canterai fra gli amanti
 la grazia che m'ha fatta il mio signore,
 acciò che si confortin tutti quanti,
 e francamente ciascun seguì Amore,
 com'ho fatt'io, che n'ho colto quel fiore
 che farà sempre giocondo il cor mio.

Come egli sia riuscito a « cogliere quel fiore » che farà « sempre giocondo » il cuor suo, a ricevere grazia dalla « magnanima potenza » d'Amore, rimanendo indenne fisicamente e moralmente (« senza nessun rio »), è senza dubbio un mistero comico, dato il contesto realistico. Tutto s'è consumato in novelle e canzonette, e ha ben ragione di benedire « quell'amorosa arte » che ha soddisfatto « il dolce suo dire » in onesta e pura immaginazione, con il vantaggio di rimaner vivo, a differenza di Ruberto, che lo smisurato amore di Caterina aveva prematuramente portato dal letto al cataletto.

Di amplessi mancati e matrimoni difficili ne abbiamo trovati abbastanza nei racconti e nella cornice per poter verificare la validità di quanto è affermato nel sonetto: « perché ci ha dentro novi barbagianni ».

Ma l'ovvia metafora dell'uccelleria erotica merita ancora qualche chiarimento. Superfluo forse ricordare, per lo sparpiero di Galvano il noto sonetto anonimo attribuito alla così detta Nina siciliana: *Tapina ahimè, ch'amavo uno sparpiero*. Non superfluo invece chiarire che nelle novelle del Sacchetti si leggono ben tre novelle (ed. Pernicone, CCXXV, CCXXVI, CCXXVII) dove l'ornitologia ricorre giocosamente a proposito di personaggi da burla o, come è detto di uno di loro « di poca prosperità e non molto di forte natura (nov. CCXXVII). Nella CCXXV si tratta di una beffa fatta ad un uomo attempato e frodoloso (« un nuovo gufo o Golfo che avesse nome... ») da un

buffone del Casentino che dorme con lui in una stanza d'albergo, e si mette a soffiare con un mantice sotto la coperta, sicchè al « nuovo uomo » sembravano ali di avvoltoi a fargli vento. Nelle altre due novelle che si concludono con battute e riferimenti proverbiali sul passero e la passera, le allusioni erotiche sono esplicite, e del resto nel libro delle *Rime* non mancano su questo tema versi graziosissimi. Mi limito a citare il « CIII Madriale di Franco detto »:

Vanno gli augelli intorno al nuovo gufo,
e ciascun vola a dar ne le sue corna;
partesi il tristo e subito ritorna.

Una augelletta, del suo onor vaga,
pena ne porta, perchè tutta umile
vorrebbe lui vedere falcon gentile.
Ell'ha dolor del gufo, ed io di lei;
atar la potess'io com'io vorrei.

Quando « ser Giovanni » rivendicava a sè e al suo libro il merito burlesco di contenere « novi barbagianni » in effetti poteva a buon diritto avanzare pretese di originalità. Perchè quel che difettava tra le novelle di beffe non erano certo i mariti cornificati, ma le avventure andate in bianco. E se fra le altre ne aveva scoperto e isolata una dentro le austere cronache del Villani, questo può conteggiarsi come un punto a favore della sua consapevolezza, sia pure superficiale e scanzonata, di scrittore giocoso.

Quanto all'ultima allusione che l'autore fa a se stesso è d'avanzare l'ipotesi (l'argomenterò a conclusione di questo studio) che tutto il libro sia una contraffazione burlesca attribuita per « inventiva » ad un « ser Giovanni » che si vuole scocco-veggiare per le sue pretese di prosatore, di poeta e di esperto di storiografia: cioè ser Giovanni Gherardi da Prato, che per

le sue velleità di uomo « universale » fu al centro di una vera e propria leggenda burlesca nei primi decenni del Quattrocento, dal poema dell'Acquettino ai sonetti del Brunelleschi e del Burchiello, alla novella di Gentile Sermini. Ma prima è indispensabile esaurire l'esame dell'opera.

CARLO MUSCETTA

L'ESSERE COME RITMO O POIESIA
NELL'INTERPRETAZIONE HEIDEGGERIANA
DI HÖLDERLIN

Heidegger ha dedicato ad Hölderlin una serie di saggi, raccolti poi in un volume dal titolo *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*¹. In questo volume abbiamo « letto » il primo saggio: *Heimkunft / An die Verwandten* (Ritorno a casa / Ai parenti).

Nella prefazione Heidegger afferma: « *um des Gedichteten willen muss die Erläuterung des Gedichtes danach trachten, sich selbst überflüssig zu machen. Der letzte, aber der schwer-*

¹ Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M., 1951, seconda edizione, accresciuta. (Nello *Hölderlin-Jahrbuch*, vol. XI, 1958-60, pp. 17-40, c'è un saggio di HEIDEGGER su Hölderlin, dal titolo *Hölderlins Erde und Himmel*. HANS GADAMER nel suo saggio *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, in *Zeit und Geschichte*, Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, edito a cura di Erich Dinkler, per l'editore J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1964, ci dice che, in una discussione accademica, l'allora « giovane » Heidegger prese la parola ed annunciò che « *die wahre Aufgabe der Theologie sei ... das Wort zu suchen, das imstande sei, zum Glauben zu rufen und im Glauben zu bewahren* », p. 479. (Il vero compito della teologia ha da essere quello di trovare quella parola, che sia in grado di chiamare alla fede e conservare in essa). Ancora GADAMER, nell'articolo pubblicato nella *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 26 settembre 1964; in occasione del 75° compleanno di Heidegger, dice: « *Keine Begegnung mit Hölderlin scheint mir, seit Hellingrath, in Intensität, und damit auch an aufschliessender Kraft, trotz allen Verzerrungen und Verzeichnungen, Heidegger gleich zu kommen* ». (Nessun incontro con Hölderlin, da Hellingrath in poi, mi sembra possa eguagliare in intensità, e quindi in capacità esplicativa quello di Heidegger, nonostante tutti gli svisamenti e gli errori di prospettiva).

ste Schritt jeder Auslegung besteht darin, mit ihren Erläuterungen vor dem reinen Dastehen des Gedichtes zu verschwinden », pp. 7-8. (Riguardo al contenuto poetico, l'esegesi della poesia deve mirare a rendersi superflua. L'ultimo passo, ma appunto il più difficile, d'ogni interpretazione consiste nello scomparire con il proprio commento dinnanzi alla semplice presenza della poesia).

Heidegger si propone di non apparire, commentando Hölderlin. Ciò che lui dirà di Hölderlin è ciò che Hölderlin « ha detto ». Ciò che Heidegger dice di Hölderlin è un dire che, dopo Hellingrath, non ha l'uguale, secondo Gadamer. Ciò che il giovane Heidegger suggeriva alla teologia, era quello di cercare la parola *della* fede. Ciò che Hölderlin canta è l'assenza della « parola » del (pel) divino.

Questa assenza non significa in sé « vuota presenza », mancanza od inesistenza del divino; anzi tale assenza è invero « vicinanza a..., nel... »; è essere, proprio, nella contrada del divino, la quale contrada è « segno » di questa assenza; è « presenza » di tale assenza. Questa contrada è « la poesia ». Hölderlin ha cantato tale contrada, per cui egli è « il poeta della poesia » (come di Heidegger è stato detto che è « il pensatore del pensare »). La poesia porta nella vicinanza dell'(al) origine, nella vicinanza del (al) dio. La vocazione del poeta è « cantare la vicinanza dell'origine », essendo appunto la poesia lo ascendente-discendente (e discendente-ascendente) rapporto *poietico* (o vicinanza) dell'(all')essere. « *Der Beruf des Dichters ist die Heimkunft, durch die erst die Heimat als das Land der Nähe zum Ursprung bereitet wird* », pp. 27-28. (La vocazione del poeta è il ritorno a casa, col quale la patria diventa (*bereitet wird*=viene predisposta, preparata come) il luogo (la terra) della vicinanza all'origine). Heidegger, quindi, afferma che bisogna *ri*-cercare la parola del (al) sacro. Gadamer afferma che l'interpretazione hölderliniana, dataci da Hei-

degger è unica e particolare nel suo genere. Heidegger definisce Hölderlin come il cantore della poesia. La poesia è la contrada dell'assenza della parola del (al) sacro, il che significa:

- 1.) che il sacro non avendo parola o nome non è un oggetto, quindi non è oggettivabile, almeno come oggetto,
- 2.) che questa assenza non è un nulla, ma vicinanza all'origine (al sacro).

Persino la poesia, pur non avendo una « sua » parola per il sacro, è tuttavia vicinanza all'origine. Per la poesia si scopre che il divino (o sacro) non parla tramite il poetare; quindi la poesia in sé non esprime il divino. (Qui ci sarebbe da aprire tutto un discorso sul rapporto hölderliniano con l'idealismo assoluto, per l'affermazione heideggeriana dell'assenza della parola al (per il) divino in Hölderlin, e per l'interpretazione della poesia hölderliniana, appunto, come la contrada di tale assenza. Con questo cade criticamente l'immamentismo assoluto dell'idealismo ed ermeneuticamente il panteismo hölderliniano). Con ciò non è detto che il divino non debba avere una « sua » parola, anche se non l'ha per « la » poesia. La poesia è vicinanza tuttavia al divino. È assenza della parola del dio, appunto perché tale assenza è vicinanza, essendo tale assenza segno della vicinanza del dio, segno dell'assenza (oggettuale) del dio, segno del « modo » come il dio è presente, cioè « presente in modo assente » (assente come oggetto). Allora in che modo è presente il dio? In modo nascosto e lontano. Nella poesia hölderliniana e nell'interpretazione heideggeriana è affermato che il dio è presente in modo assente; difatti Hölderlin dirà che manca la parola « sacra ». Manca la « parola tecnica » (poetica, la parola *ut sic*), dirà Stefan George. In che cosa positivamente consista questa « presenza assente » Hölderlin non ce lo ha detto. Quale sarebbe la parola « sacra » adatta

a dircelo, Hölderlin non ce lo ha indicato. Si è limitato a dirci soltanto che manca la parola al sacro, e che la poesia è proprio « questa » mancanza. Questo è naturalmente l'Hölderlin nella interpretazione heideggeriana. Certo è vero che Hölderlin non ci ha dato alcuna parola « del » sacro, anche se ce lo dice presente nella « festa », essendo la « festa » la manifestazione della presenza del sacro, anzi la celebrazione. Ancor oggi Heidegger cerca la parola « pel » (del) sacro. Heidegger scorge nella poesia il rapporto al divino; vede questo rapporto come vicinanza, e questa vicinanza come segno (come rimando, come relazione) del (al) divino, ma essa stessa è assenza di un contenuto « oggettuale ». È solo il ritmo del divino. Tale « struttura » della poesia ha cantato Hölderlin, divenendo così il poeta del senso essenziale della poesia o della poesia *qua talis*.

Ciò che in Hölderlin, dunque, è visione ontologica di assenza di un contenuto ob-jectivo (che sta di fronte, posto dinanzi come oggetto) e della parola del dio, e tuttavia, è presenza assente o vicinanza al (del) dio, alla (della) fonte della gioia, diventa in Stefan George visione di assenza della parola tecnica, dello strumento poietico ² per cantare il contenuto dell'essere o cosa (*Ding*) *qua talis*, che proprio in questo e per questo si rileva in-objectivo ed in-objectivabile. Infatti dove manca la parola non esiste la realtà (*Ding*, la cosa), come oggetto. Heidegger ci fa vedere ciò, analizzando la poesia di Stefan George: *Das Wort* ³.

Visione (ontologica) di assenza d'un (del) contenuto oggettivo dell'essere e visione (metodologica) di assenza di un

² Poietico, vuol designare ciò per cui « sorge » (ποιεῖται) la poesia in quanto tale. Questo « id quo » (ciò per cui) è il « ritmo », che si distingue dall'immagine e dalla forma poetica, dal metro e dall'accento che pur rimangono (sono) mezzi « poetici ».

³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Neske Verlag, Pfullingen, 1959, pp. 219-238.

(del) nome per il contenuto dell'essere coincidono, essendo metodo (tecnica) e scienza (il cui oggetto è oggetto del metodo) la stessa cosa, non l'identica cosa; l'uno condiziona l'altra e viceversa. Il mestiere è la ricerca della parola (della poesia), in cui, con cui e per cui rappresentare la cosa. Quando la cosa non ha la « sua » parola non ha oggettività e realtà poetica. (La realtà poetica non è un contenuto reale. È atto). Questo quanto ci dice, col suo mestiere, Stefan George poeta, egli che è il « poeta della parola », del mezzo, dello strumento poetico. Stefan George è il poeta che canta i mezzi ed i limiti della poesia; canta la parola *poietica* in quanto tale, o essenza della poesia come ritmo », come canto della parola poietica (gen. sogg.), canto del canto: « lauda ». Nello stesso tempo è cantore dell'incapacità, dei limiti di tale parola, di tale ritmo, come possibilità di espressione, di manifestazione poetica di sé, come *nome*, come adeguata immagine poetica. È il poeta del ritmo, della lauda. La lauda è il mezzo tecnico della più alta forma poetica della poesia. La lauda è l'espressione della struttura stessa e dello stesso contenuto poetico della poesia. (Contenuto e forma s'identificano, oggi, nel loro fondamento). È « il regno » della poesia inoggettiva dell'ultimo Stefan George, poiché la poesia è il regno dell'ineffabilità espressiva del contenuto *poietico*, *del ritmo* (metro ed accento) di ciò, cioè, che « fa sorgere » (ποιεῖται) la poesia, che fa la poesia tale, e dei relativi mezzi tecnici adeguati (forma poetica ed immagine poetica).

Non che Stefan George faccia poesie sulla lauda; non canta la lauda; canta laudando; la sua poesia è lauda (canzone, canto, *Lied*). È lauda (canto), perché solo il *Lied* è l'unica forma poetica possibile per il « canto » dell'inoggettività della parola, come il simbolo è la sua unica immagine poetica possibile. L'anima (essenza), il contenuto interno della poesia è il ritmo che determina e fonda la corrispondenza di forma ed

immagine poetica. Solo la canzone però può « esprimere » il ritmo in quanto ritmo. Il ritmo è parola; parola « ineffabile ».

La canzone (la lauda) in quanto tale è il canto ineffabile della parola, cioè « ritmo », o canto della parola ineffabile. Il *Lied* in quanto è la forma poetica, in cui e per cui il ritmo « sorge » (viene alla luce), è la « forma poetica » del ritmo. Essendo il ritmo la contrada dove vive la poesia, il *Lied* è la forma poetica per eccellenza o strumento poetico sommo (*qualis*), ossia « poetico », poiché per « poetico » s'intende ciò per cui (per il *Lied*) fit, sorge nel mondo il ritmo, ovvero la poesia. La poesia di Stefan George è poesia della poesia nella sua struttura (« vibrante »), nella sua capacità o tecnica ultima, nella sua essenziale possibilità espressiva (o forma poetica). Da qui il suo altissimo mestiere, la sua « arte » perfetta o *techné*, nel senso greco, di conoscenza del mestiere nella sua struttura (o tecnica) essenziale, che rispecchi, l'essenza ultima delle cose, l'essere che li sostiene e li mantiene, cioè il ritmo. Hölderlin non canta la poesia nella sua struttura; pur lasciando che la poesia si riveli nella forma quale essa è nella sua struttura di fondo e cioè canto, *Lied*, come ha fatto espressamente Stefan George, anche se l'inno hölderliniano è pur esso « ritmo ». Hölderlin canta la poesia nel suo contenuto, non nella sua forma. Hölderlin ascolta la voce di tale contenuto ineffabile della poesia e ci chiama (ci porta) nell'essenza « significativa » di tale contenuto che significa appunto ed esclusivamente « vicinanza a... ». E tale *vicinanza a...*, analizza. Stefan George ci trasporta nell'essenza « espressiva » o struttura di tale contenuto ineffabile. Hölderlin è un chiamato, un vocato all'« ascolto » della voce della poesia per « dirne » la dimora. Non è un artigiano voluto, come Stefan George. Hölderlin « dice » (indica). Stefan George « esprime » (nomina). Hölderlin è un chiamato dalla poesia nella realtà interiore di essa, nella « parola », essendo per Hölderlin la poesia « paro-

la » rapportante al sacro, parola degli dei. La poesia di Hölderlin è la « parola del rapporto al sacro » (degli dei) ed il poeta la « voce » che a questa parola « risponde con l'ascolto », che questa parola esprima, manifesti ai « parenti », come « parola dell'origine », e che i « parenti » debbono raccogliere ed accogliere, affinché tutto il paese, tutto il mondo sia « voce », eco, storia dell'origine, ascolto (storia) della risposta della parola dell'essere.

Il significato del poetare hölderliniano appare adesso nella sua essenza o verità. La poesia höldeliniana si manifesta nella purezza della sua semplice presenza, cioè quale essa veramente è. Adesso, come si vede, Heidegger si è celato. È scomparso. La sua interpretazione man mano che si « legge » il suo « dire » su Hölderlin e su Stefan George, lentamente vien meno, per l'alta capacità di aprire quello squarcio visivo (ermeneutico) come un sipario, che, lentamente, ritraendosi, apra, dischiuda la scena, senza aver fatto quasi nulla di appariscente e pur avendo fatto tutto: celarsi per far sì che si apra la scena, la parola. Così Heidegger. Egli scompare nel suo « dire »: appaiono il poetare di Hölderlin e di Stefan George, nitidi, chiari, « aperti » nell'essenza del loro poetare, che è « il poetare in quanto tale » (poesia della poesia). Appare la presenza pura, il contenuto puro della « loro » poesia, della poesia *quatalis*, di cui appunto i due poeti sono i cantori. Questo ha da fare l'interpretazione: scomparire, affinché appaia la « semplice presenza », il « puro contenuto » della poesia. Scompare Heidegger. Appaiono i due poeti, l'uno nella capacità di cogliere la « struttura » della poesia come « ritmo » e nell'incapacità di *nominarlo*, essendo per il nome che la realtà *si esprime* come tale, ché, per noi, l'essere, in primo luogo, è « reale »; l'altro nella capacità di cogliere il « significato » della poesia, come « rimando a... », e nell'incapacità di *trovarne il*

nome per indicarlo, essendo per il nome che la realtà *si afferma*, *si indica* come tale.

E pur, dietro ad essi, appare Heidegger nella sua attuale penultima fatica: la ricerca della parola che « nomini e dica » l'essere, la parola che « chiami alla fede e conservi in essa ». Ma allora siamo già al di là della poesia, essendo questa parola non più parola poetica (poietica), ma parola « teologica o sacra ». (Verso questa parola sacra, verso la contrada, dove questa parola vive, tende tutto l'Heidegger, fin da *Sein und Zeit*).

Vedremo allora in questa « esposizione » heideggeriana della poesia di Hölderlin *Heimkunft / An die Verwandten* il sorgere della poesia hölderliniana come « contrada » che rimanda al divino, essendo il divino presente in essa, del cui divino tale contrada però non possiede il nome, il nome sacro, divino. Svelare la poesia come vicinanza al divino, come parola degli dei, come parola ineffabile del sacro, essendo essa « rimando a... », « vicinanza a... », questa è la vocazione del poeta.

La poesia di Hölderlin *Ritorno a casa* sembrerebbe — dice Heidegger — dover descrivere il lieto ritorno di questo pedagogo di nome Hölderlin, che da Hauptwil, vicino a Costanza, dove si trovava, ritorna nella sua patria sveva, pervenendo, attraversando il lago di Costanza, a Lindau, ed il lieto incontro con gli abitanti, suoi compaesani. Invece nulla di tutto questo. Che proprio non si tratti di ciò ce lo rivela soprattutto la strofe finale, che si accentra tutta nella parola *Sorge*, in quanto l'essenza della patria, ciò che è proprio della « propria » patria, il « patrio », la festosa accoglienza di « ciò che costituisce l'essenza » del paese, lasciato ed ora rivisto, e che egli si aspettava di trovare, non l'ha trovato in questo suo ritorno,

sebbene gli sia vicino, anzi gli venga incontro:

« *Was du suchest, es ist nahe, begegnet dir schon* », p. 13.

(Ciò che tu cerchi è vicino, ti vien già incontro).

Gli vien incontro sì, ma non si dona; anzi si tiene indietro, si risparmia.

« *Aber das Beste, der Fund, der unter des heiligen Friedens Bogen lieget, er ist Jungen und Alten gespart* », p. 14.

(Ma l'essere, la parte migliore, il fondamento⁴, che sta sotto l'arco della sacra pace è risparmiato ai giovani ed ai vecchi).

Risparmiato è ciò che è donato e nello stesso tempo trattenuto. L'essere si dona agli uomini e nello stesso tempo si ritira, si risparmia. Il risparmio è un capitale che può fruttare, ma che non è lecito intaccare, avere, possedere per dissiparlo o spenderlo tutto. Deve rimanere intatto, anche se ci appartiene, anche se ci è donato; ma non ci è mai donato in modo tale da possederlo tutto e in una sola volta. Ci appartiene sì, e tuttavia non ci appartiene. L'essere si dona, risparmiandosi. L'essenza del « patrio » si dona, risparmiandosi. Solo se il capitale si risparmia, può fruttare e dare frutti. Nel dare frutti, nel fruttare, il capitale si dona. Nel non lasciarsi intaccare si risparmia, si ritira; non si dà. Se si desse, finirebbe; si esaurirebbe l'essenza del patrio. Finirebbe l'essere. Finirebbe il fondamento, e con esso il frutto, la vita, e *quella vita*, quel modo di vita a cui la patria (il patrio) ci destina, che la patria ci assegna, poiché ogni uomo ha una « sua » missione (*Schickung*), una « sua » vicenda (*Geschick*), che proviene dal-

⁴ Il fondamento che sta sotto l'arco della pace è il fondamento della pace. La pace consiste nel lasciar riposare le cose nel loro fondamento (non strapparle ad esso). Cfr. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 29.

la particolare missione o destinazione (propria e comunitaria) che la propria terra (*das Deutsche*) ci affida. Il « patrio », in quanto non si dona tutto, rimane sempre come « il cercato ». Da qui il fondamento problematico della storia (e problematico significa sempre nuovo e sempre vecchio, sempre in cammino: cioè « ricerca », continua ricerca del fondamento e continua attuazione storica e poetica di tale fondamento, che si dona risparmiandosi). Da qui il fondamento inesauribile della storia, del poetare e poietare, come possibilità di continue forme espressive dell'essere, per l'instituirsi dell'essere stesso come possibilità fondamentale o poieticità. L'essere, istituendosi come possibilità fondamentale o ritmica (rapporto a...), si costituisce come l'inesauribilità del fondamento della storia, del fondamento di qualsiasi espressione umana, poiché il darsi risparmiandosi dell'essere è la possibilità ontologica dell'esserci della storia, di tutta la storia. Se l'essere si desse tutto, non vi sarebbe più storia.

Eppure sembra che Heidegger non voglia dare soltanto questa accezione al senso del risparmio, a tale modo di essere del « patrio ». Difatti « *das Eigenste der Heimat ist zwar längst bereitet und denen, die das Geburtsland bewohnen, schon zugeschickt. Das Eigenste der Heimat ist bereits das Geschick einer Schickung oder wie wir jetzt dies Wort sagen: Geschichte. Doch in der Schickung ist das Eigene gleichwohl noch nicht übereignet. Es wird noch zurückbehalten. Deshalb ist auch, was allein der Schickung gemäss bleibt, das Schickliche, noch nicht gefunden. Was aber schon geschenkt und doch zugleich versagt wird, heisst das Gesparte. Als der gesparte begegnet der Fund schon und bleibt doch das Gesuchte. Warum? Weil sie, « die im Vaterlande besorgt sind », noch nicht dafür bereit geworden, das Eigenste der Heimat, das « Deutsche », als ihr Eigentum zu haben. Dann besteht Heimkunft darin, dass die Landesleute in dem noch vorenthaltenen Wesen der*

Heimat erst heimisch werden, ja vordem noch darin, dass die « Lieben » zu Haus das Heimischwerden erst lernen. Dazu ist nötig, das Eigenste und Beste der Heimat im voraus zu kennen », p. 14. (Difatti l'essenza propria della patria è invero da tempo pronta; già è stata destinata a coloro che abitano la terra natia. L'essere della patria (*das Eigenste der Heimat*) è già il destino di una destinazione, ovvero, come oramai usiamo dire per significare ciò, « storia »⁵. Nella destinazione, però, il sé (*das Eigene*) non è tuttavia ancora volturato. Viene ancora tenuto in sospenso. Per questo anche ciò che è da destinarsi (*das Schickliche*, il contenuto della destinazione, il destinabile) quello che esclusivamente è conforme (risponde perfettamente a...) alla destinazione (alla missione) non è ancora trovato. Ciò che intanto viene donato, epperò nello stesso tempo viene negato, vien detto « il risparmiato ».

Come risparmiato il fondamento (*der Fund*) viene già incontro e resta tuttavia il cercato. Perché? Poiché essi quelli che in patria sono in « sollecitudine », non sono ancora preparati a ciò: a possedere come loro (proprio) patrimonio quello che costituisce l'essenza (la caratteristica, il proprio) del patrio, *das Deutsche*, « la germanicità ». [Il « risparmio » quindi non è *storico*, ma *epocale* (a parte hominis)].

Allora il ritorno a casa (in patria) consiste in questo, che i compaesani diventino di casa (familiari) nell'ancora nascosta (ritenuta) essenza del patrio; sì, proprio in questo, che i « cari » a casa (in patria, in paese) imparino prima di ogni cosa il diventare di casa (*das Heimischwerden*, il divenir familiari, la familiarità) nell'essere, nel *proprium* della patria, in ciò che costituisce la patria in *quanto tale*. A ciò è necessario che si conosca dapprima (in partenza) il « proprio e il meglio » della patria).

⁵ Destino = *Geschick*; destinazione = *Schickung*; storia = *Geschichte*.

Sembrerebbe quindi, secondo Heidegger, che bisogna imparare ad essere di casa nell'essenza del patrio per possederlo come proprio patrimonio, e per esserci « storia »⁶. Certo bisogna conoscere « il patrio » in modo interiore, coscienziale (*erblicken*) per possederlo. Non basta che l'essere si doni, anche se risparmiandosi; è necessario che l'uomo accolga l'essere, si doni all'essere affinché l'essere gli sia familiare. Ma non è proprio questo, quello che interessa ad Heidegger? E tutto il suo pensare non è rivolto soltanto, non al fatto (di per sé incontenstabile), ma al modo con cui e per cui si venga in possesso del « patrio »? Ad Heidegger interessa la via (sia essa *ein Weg, ein Denkweg, ein Formelweg*), per la quale si arrivi al possesso dell'essere e nello stesso tempo interessa il modo con cui l'essere (il patrio) si dona, e si lasci possedere. E la via non è un tratto di strada già presente, già in atto, che basta percorrere per arrivare al possesso. Il possesso stesso è un possedere in modo « viale »⁷. L'incontro è « viale », per via; non nella « propria » casa, (dato che non abbiamo né una casa. né un padre, direbbe Rilke). La strada è la casa e dell'essere e dell'uomo. La via rapporta alla meta; nella via c'è la meta e nello stesso tempo non c'è. Questo è il significato dell'*ereignend*, cioè un accadimento continuo. La via *ci* appropria nella meta, nell'origine, nella fonte, nella patria. Ciò è espresso dall'*er*, dell'*er-eygnend*. La via attua un appropriamento *er*- (=ex=fontale, originario). È un appropriamento *dell'*origine e *nell'*origine. (*Dell'origine* è gen. sogg., in quanto è l'origine l'atto che ci appropria, che ci fa essere in *atto* nel rapporto

⁶ Per Heidegger la storia è solo possibile se si attua l'ascolto coscienziale dello verità, della parola dell'essere da parte degli uomini, e cioè se l'uomo fa propria l'essenza del patrio. Se è di casa in essa. Se questa gli diventa familiare.

⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 261, « Der Weg ist ereignend ». (La via è il modo in cui avviene l'appropriarsi nel rapporto all'essere. La via è appropriante).

all'origine; *nell'origine*, in quanto per essa consiste il *fatto* dell'appropriamento di tutto ciò che è già in partenza nell'origine e solo in essa e per essa ha significato; per essa noi, a nostra volta, essendo di fatto nell'origine, diventiamo noi stessi in atto per l'appropriamento o ascolto coscienziale dell'origine.) Ma in che modo? In modo « viale ». La « via » è la « situazione » del possesso. Questo è il significato dell'essere heideggeriano. L'essere heideggeriano è la « via », ed è « via ». (L'essere di Heidegger è la parola, o ritmo delle cose, mediazione, via). La via è la vicinanza alla lontananza. È condurre alla meta; è vicinanza della lontananza; è essere verso la meta; è già come essere vicino alla meta, e tuttavia è esserne lontano, in quanto la meta non è ancora raggiunta, trovata. Ma « conoscere » la meta è già averla trovata? Sì; ma in che modo? Questo è il punto. Diventare familiare all'origine è la prima cosa necessaria per conoscere, trovare e possedere la meta. Per diventare familiari all'origine bisogna intanto conoscerla in precedenza, trovarla e possederla già. E « un tutt'uno »: è l'*Ereignis* (l'appropriamento); è « il fatto » del conoscere, o « conoscere fondante » di La Via. Non v'è né un prima. né un dopo. Heidegger usa il metodo fenomenologico; La Via il metodo trascendentale; ma anche il metodo fenomenologico è un metodo trascendentale; essendo un « vedere » nell'essenza o trascendenza (al di là) delle cose; al di là e pur « in »: nelle cose; al di là della trascendenza e delle cose, per vederle nell'origine, nel loro senso fontale. Ma questa origine, questa fonte delle cose bisogna pur prima (*natura prius*) conoscerla. E difatti Heidegger si domanda come bisogna fare per conoscere l'origine. Sia almeno « uno » a cui questa si riveli, sia pure nel suo ritornare a casa, e, poi, ce lo riveli per saperlo anche *noi*, loro (i « cari »).

Difatti nel ritornare a casa, nel ritornare in patria, l'orizzonte luminoso, l'apertura amica del « patrio » viene già in-

contro alle porte del paese (*an der Pforte des Landes*, p. 14).

Ce lo dicono i seguenti versi:

« *Reizend hinauszugehen in die vielversprechende Ferne,*

.

*Aber reizender (ist sie dem Dichter) »*⁸

Heimzugehen blühende Wege

.... die schönen Thale des Nekars,

..... das Grün heiliger Bäume; wo gern

sich die Eiche gesellt mit stillen Birken und

Buchen,

Und in Bergen ein Ort freundlich gefangen

mich nimmt », pp. 14-15.

(Attrante è sortire nella tanto promettente lontananza
ma più attraente — per il poeta — mi sei tu; o sacro portale!):
tornare a casa fiorenti sentieri le belle valli del Neckar,
... il verde delle piante sacre, dove volentieri la quercia si
accompagna ai faggi e alle betulle silenziose, e nei monti un
luogo amichevolmente mi prende prigioniero, mi ad-vince).

Questo fiorire: la bellezza delle valli; il verde sacro; il silenzio che unifica le piante; nei monti (in alto) la località che lo attira, che lo prende prigioniero con fare amico, (amico nel significato greco del φιλεῖν; *gefangen mich nimmt*, come nel giuoco). È la vittoria nel giuoco; dove non vi sono né rivali né avversari, né tampoco nemici, ma partner. Ed il luogo lo prende prigioniero, come se avesse vinto in un giuoco, dove vince chi più ama e chi è vinto e diventa prigioniero è perché s'è lasciato vincere da (l'ha vinto) qualche cosa più grande di lui; e in questo essere vinto da qualcosa più grande di lui consiste la sua libertà (la sua vittoria) il suo crescere; come in Rilke, in *Der Schauende*:

« *Die Siege laden ihn nicht ein.*

Sein Wachstum ist:

⁸ La parentesi è di Heidegger.

*Der Tiefbesiegte von immer Grösserem zu sein. »
 « Was wir besiegen, ist das Kleine,
 und der Erfolg selbst macht uns klein.
 Das Ewige und Ungemeine
 will nicht von uns gebogen sein »⁹.*

(Ciò che noi vinciamo è sempre il Piccolo, e lo stesso successo (non accresce nulla in noi, anzi) ci fa piccoli (poiché non avendoci accresciuto di nulla, ci fa vedere proprio quello che siamo: « nulla », nonostante tale vittoria, tale successo). L'Eterno e l'Inimitabile (lo Straordinario) non sopportano di essere piegati da noi).

Per questo Rilke può dire che « le vittorie non lo attirano. Il suo crescere è: essere vinto *intimamente* (nel proprio essere) dal sempre più Grande... ».

Tale silenziosa bellezza che incanta, tale luogo che amichevolmente ad-vince (tiene legato a...) questo pellegrino che ritorna in patria, bisogna pure che abbia un nome, vengano nominati per lodar la cosa, pronunziandone il nome. Hölderlin dà un nome a questo incontro, a questa bellezza che gli viene incontro e al luogo che lo accoglie e lo ha vinto tenendolo ad-vinto. E lo chiama « *das Freudige* ». Tutta la seconda strofe parla del « *Freudige* » e della « *Freude* »; così l'ultima strofe; un po' meno le altre strofi. Nella quarta invece ecco che, appena parla dell'*immediato* scorgere del *Freudigen*, vien meno (manca = *fehlt*) la parola (il nome).

All'inizio, la poesia *Heimkunft* parla del *Freudige* nella sua relazione al poetare:

« Drinn in den Alpen ists noch helle Nacht und die Wolke,

⁹ R. M. RILKE, *Ausgewählte Werke*, Erster Band, Gedichte, Insel Verlag, Wiesbaden, 1951.

Freudiges dichtend, sie dekt drinnen das gähnende Thal »
p. 15.

(Dentro alle Alpi è ancora notte chiara e la nuvola, poetando la gioia, copre la sbadigliante (in-forme)¹⁰ valle).

La nuvola cantando la ninna nanna (il canto dell'origine. cfr. C. Brentano, *Die Wiege*) stende la sua coltre sulla valle che si appresta al riposo. Il canto della gioia accenna al riposo: lì dove tutte le cose sono serbate intatte, pure, genuine nella loro essenza. Intanto è la *gioiosità* ciò che la poesia canta; e la nube appunto canta la *gioiosità*, in quanto il suo sembiante, aperto verso l'alto, si apre alla chiarezza della luce e nello stesso tempo copre la valle. Il poetare della nube avviene non per o dalla nube, ma in quanto questa è volta alla chiarezza della luce che non è dalla nube, ma è data alla nube.

Die Wolke lässt sich anblicken von der offenen Helle. Die Wolke dichtet. Weil sie in das blickt, wovon sie selbst angeblickt wird, ist ihr Gedichtetes nicht eitel erdacht und erfunden. Das Dichten ist ein Finden. Dabei muss die Wolke freilich über sich hinausgehen zu solchem, was nicht mehr sie selbst ist. Das Gedichtete entsteht nicht durch sie. Das Gedichtete kommt nicht aus der Wolke. Es kommt über sie als das, dem die Wolke entgegenweilt. Die offene Helle, in der die Wolke verweilt, heitert dieses Verweilen auf. Die Wolke ist aufgeheitert in das Heitere. Was sie dichtet, das « Freudige », ist das Heitere. Wir nennen dies auch das « Aufgeräumte ». Wir denken dieses Wort jetzt und künftig in einem strengen Sinne. Das Aufgeräumte ist in seiner Räumlichkeit freigemacht, gelichtet und gefügt. Das Heitere, das Aufgeräumte, vermag allein, anderem seinen gemässen Ort einzuräumen, p. 15.

¹⁰ Per l'interpretazione del *gähnend*, come fondamento informale, *Chaos*, cfr. M. HEIDEGGER, *Erläuterungen.....*, op. cit., p. 61.

(La nube si lascia guardare dall'aperta luminosità. La nube canta. Poiché essa guarda « in » ciò, da dove essa stessa vien guardata, il suo poetare non è vanitoso (vacuo) ex-cogitare ed ideare (trovare vedendo in., da...), ma pienezza, ricchezza. Il poetare è un trovare. (È donazione). Per cui la nube deve naturalmente trascendere se stessa (andare oltre se stessa) verso ciò, che non è essa stessa. La poesia non sorge per mezzo suo. Il contenuto poetico non viene dalla nube. Esso va (si effonde) su di essa, come ciò che ritmicamente le sosta di fronte, le va incontro. L'aperta luminosità, nella quale la nube soggiorna, illumina di sereno questo soggiornare. La nube è illuminata di sereno: è nel sereno ¹¹ (è rischiarata nel sereno). Ciò che essa canta: la *gioiosità*, è il *sereno*. Noi chiameremo il sereno anche la *spaziosità*. Penseremo questa parola adesso ed in futuro in senso ristretto. La *spaziosità* è ciò che è resa libera nel suo spazio, illuminato e strutturato come tale. Il sereno, la *spaziosità*, sono capaci, soltanto essi, di dare ad ogni cosa il posto appropriato).

Il sereno in quanto tale, illuminando le cose, dona loro lo spazio essenziale (l'orizzonte) per essere se stesse. In esso e per esso e con esso acquistano (uomini e cose) la loro luminosità, per poter essere se stessi. Il sereno, la serenità della luce s'effondono nelle cose senza chiedere nulla per sé, non essendo essi un oggetto, non abbisognanti quindi della luce, essendo essi lo spazio della luce. Pur non essendo un oggetto, non per questo sono nulla (un nulla). Sono inoggettivabili, e pur hanno i loro messaggeri, che sono la terra e la luce.

La terra, *l'angelo della casa*, dona ai popoli lo *spazio*, la casa (il linguaggio) per la loro storia; e la luce, *l'angelo dello anno*, dona agli uomini il *tempo* appropriato al loro sostare

¹¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Feldweg*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1953, p. 6.

nella *casa*, nella loro terra, nello spazio della loro storia, nel luogo che il cammino dell'ampia serenità destina ad ogni popolo a tempo dovuto (opportuno). Questi messaggeri del sereno, che manifestano la serenità, che portano la serenità nella apparenza (affinché appaia), fanno sì che la *natura* delle cose e degli uomini sia *sancita*, conservata sana (salva) nella propria essenza, sia cioè sacra.

Ciò che è sano, salvo, integro significa che è di casa, familiare alla propria essenza, a ciò che costituisce il suo essere in quanto tale. Esser *salvo* significa esser ciò che la propria essenza è. È essere quello che si è. Ed esser ciò, significa esser familiare (*di casa*) alla (nella) propria essenza, alla (nella) propria struttura, alla (nella) propria realtà. È essere fedeli, familiari a se stessi, al senso del proprio essere. L'essere di ogni essere è salvo, se custodito nell'essere del suo essere. I messaggeri del sereno portano il saluto del sereno, che fa sì che le cose siano là, dove han da essere di casa, poiché li fa essere nella loro naturale dimora: fa sì che la loro struttura e la loro essenza siano nella vicinanza dell'origine, in tale *familiarità*. Donare tale *familiarità* alle cose, garantirla, in ciò consiste (il compito essenziale) del *patrio* (della patria), il quale già viene incontro, nella gioiosità delle cose, al pellegrino che ritorna. Eppure ciò che si sta già incontrando è ciò che pur si cerca.

Doch was schon begegnet, bleibt dennoch das Gesuchte, p. 17.

(Tuttavia ciò che già viene incontro, rimarrà invero ciò che si cercherà sempre).

E ciò che si cerca, *das Freudige*, viene incontro solo là, dove un poetare gli si fa incontro, salutandolo (*weil jedoch das Freudige nur dort begegnet, wo ihm ein Dichten entgegen-grüsst*, p. 17).

Ed il *Freudige* si rivela nella e per la poesia, che si serve degli angeli, dei messaggeri della chiarezza (del sereno, della serenità), se però essi sono messaggeri « poetici », cioè se tale gioia lascia apparire e sorgere (...*erscheinen auch die Engel, die Boten des Heiteren nur dann, wenn Dichtende sind*, p. 17).

Per questo v'è nella poesia *Heimkunft* la frase:

« denn, was auch Dichtende sinnen oder singen, es gilt meistens den Engeln und ihm », p. 17.

(..... difatti (poiché) ciò che i poeti pensano (sentono) o cantano, interessa (vale) soprattutto agli (per gli) angeli, e a (per) lui).

Gli angeli sono i messaggeri della chiarezza e quindi sono i vicini, (i più vicini) a lei; sono quelli che avvicinano; e poiché sono *poetici* (in quanto avvivano, fanno « sorgere » (e-sistere) le cose nella loro luce di libertà) sono coloro che *avvicinano* alla chiarezza (al sereno), alla essenza (realtà) di essa. Ma soprattutto riguarda lui (vale per lui).

« Chi è lui? », si domanda Heidegger. Se il poetare vale per *lui* ed è per (da) lui, ed il poetare canta la gioia, la gioia del gioioso, l'angiolità degli angeli, allora egli (lui) abita nella gioia in sé (*im Freudigsten*), essendo appunto la gioia *qua talis* il fondamento della gioia del gioioso, o angiolità. (*Wer ist Er? Wenn ihm zuhächst das Dichten gilt, das Dichten aber Freudiges dichtet, dann wohnt Er im Freudigsten*, p. 17). Heidegger si domanda cos'è questo *Freudigste*, e dove è esso. Sì, certo, nella gioia in sé. Ma domandiamo ancor più concretamente: « Chi ci dà di esso un cenno concreto? ». La nube ci dà un cenno; ci dà una mano, dice Heidegger. Essa ci dà un'indicazione col suo *Freudiges dichtend* (gioia cantando). « La nube, collina del cielo, si estasia tra le altezze,

nella gioiosità. Essa, col suo poetare, ci indica in alto, verso il sereno (la chiarezza) ». (*Die Wolke aber, ein « Hügel des Himmels »* (IV, 71), *träumt zwischen den Höhen ins Freudige. Die Wolke zeigt, indem sie dichtet, hinauf in das Heitere*, p. 17), senza il quale non vi sarebbe né la luminosità della luce (gli angeli del tempo) né la terra illuminata (gli angeli dello spazio). Gli angeli della casa (della terra) svettano nella luce, raggiungono la luce, incontrano gli angeli del tempo, là, nelle alte montagne, estremi messaggeri della terra. Sopra tutto e sopra tutti allora risplende, dice Heidegger, ciò che vien chiamato *die Heitere*, nell'accezione dell'antico tedesco. Essa è *die strahlende Lichtung selbst, das reine Lichtende, das jedem « Raum » und jedem « Zeitraum » erst das Offene einräumt und mit ihnen die erblühende 'Erde' sind die 'einigen drei' in* che prepara l'aperto, prepara l'orizzonte ad ogni spazio e ad ogni tempo etnico; e preparare qui significa garantire, mantenere). E *die Heitere* è la *Klarheit* (claritas), nella cui luminosità ogni cosa chiara è fondata (riposa). È *die Hoheit* (serenitas), nella cui disciplina ogni cosa serena sta. È *die Frohheit* (hilaritas) nel cui giuoco ogni cosa, liberamente muovendosi, vibra (come in danza). *Die Heitere* conserva tutto nell'integrità e nell'unità (nella santità, nella salvezza, nel sacro). *Die Heitere heilt ursprünglich*, p. 18, (*die Heitere* salva inizialmente, all'origine, mantiene nell'origine). *Sie ist das Heilige*. (Essa è il sacro). Essa è, in quanto origine di ogni gioiosità, *das Freudigste*. Per essa è presente *der Freudige*, ed anche *der Hohe*, poiché *das Höchste* e *das Heilige* sono per il poeta la stessa cosa.

Der Freudige ... durch die klare Heitere « öffnet » die Dinge in das Erfreuende ihrer Gegenwart, p. 18. (La gioiosità, mediante la chiara serenità, 'apre' (immette) le cose in ciò per cui il loro essere si riveste di gioiosità).

La gioiosità rende gioiosa anche la tristezza; non perché

la tolga, ma perché la trasforma, in quanto fa intuire che la tristezza deriva da vecchie, antiche gioie passate.

Il *Freudige* è il padre d'ogni gioia. E poiché abita in *der Heitere*, prende il nome dal luogo dove esso abita. Esso è *der Äther*, (Αἰθήρ). *Die lüftende 'Luft' und das lichtende 'Licht' und mit ihnen di erblühende 'Erde' sind die 'einigen drei' in denen die Heitere sich aufheitert und Freudiges aufgehen lässt und mit ihnen die erblühende 'Erde' sind die 'einigen drei' in alita*, la luce che illumina, e la terra, che con loro fiorisce, sono le « tre cose une », in cui *die Heitere* (la serenità *qua talis*) si manifesta, lascia sorgere la gioiosità, e nella gioiosità saluta gli uomini ¹²).

Abbiamo il *Freudige*, o orizzonte delle cose costituito dall'aria, dalla luce e dalla terra, e *le cose* che, illuminate o calate nelle tre cose une, sono gioiose, e costituiscono *la gioia* nel mondo. *Das Freudigste* (l'essere ideale) quindi, il *Freudige*, (orizzonte o luminosità), *das Erfreuende* (le cose rivestite di gioia), e la gioia (*die Freude*). Questo è il quadruplicce, essendo tutta la realtà nel quadruplicce (il Quadrato).

Si può dire intanto che per Heidegger il sacro è l'unità delle tre cose une (*Klarheit*), claritas, *Hoheit*, serenitas, *Frohheit*, hilaritas; *Luft, Licht, Erde: die Heitere?* Sì e no. Sì, perché il sacro si manifesta, tramite « *die Heitere* », che fonda, unisce e rapporta all'uno, al sacro, le cose stagliate nella luce o orizzonte manifestativo di esse. No, perché « *die Heitere* » non è il sacro, ma *ciò per cui v'è l'unità*. È l'*id quo*; non è l'unità. È « *die Heitere* » la parola « del » sacro? No,

¹² Da quanto analizzato si vede come in Heidegger, già qui, è presente quella meditazione che svolgerà nel suo pensiero, cioè *die Heitere, das Freudigste*, (o essere ideale, come lo chiama La Via) o essere interiore, o ritmo delle cose, che è il rapporto all'essere *qua talis* in atto o sacro, il quale è l'unità delle tre cose une. Il nascondimento dell'essere o sacro rende possibile il *Freudige* o orizzonte manifestativo delle cose. L'essere si svela velandosi.

anche se essa è pur presente nel sacro ma di essa e del sacro ci manca (*fehlt*) ancora il nome, dirà Heidegger in appresso. — Ma non ci mancherà sempre? —

(In quest'opera su Hölderlin, c'è tutto il pensiero heideggeriano, anche quello non ancora sviluppato da lui esplicitamente. In questi ultimi anni o terza fase del suo pensare, Heidegger tratta del « *Zwischen* » o unità delle tre-cose-une; tratta cioè *die Heitere*, *das Freudigste*, in quanto possibilità interna dell'essere dell'ente, o orizzonte *interno* (*actus essendi*) *delle cose*. Heidegger *attende die Heitere* in sé, ossia come rapporto al sacro in quanto tale. Se se ne troverà la parola, si potrà parlare di ciò che è presente nel sacro e quindi dell'essere come « realtà sacrale ». Per adesso il sacro vien visto nella sua ineffabile manifestazione poetica o parola).

Intanto *die Heitere* si manifesta. Ma in che modo? Essa lascia sorgere la gioiosità (il gioioso) e nella (per la) gioiosità saluta gli uomini, va incontro a loro. Ma appunto, si domanda Heidegger, in che modo va incontro a loro, in che modo viene presso gli uomini, in che modo si manifesta? Le « tre cose une », il padre *Äther* (l'etere), l'angelo della casa, (la terra), l'angelo dell'anno, del tempo (la luce) nulla possono di per sé.

Qui Heidegger supera il nudo rapporto orizzontale ente-essere dell'ente, ovvero l'esistenza vista e come ente e come puro trascendimento di se stessa, e quindi come ente (od esserci) e come puro trascendimento che essa è. Poiché il trascendimento non è possibile per (dall') l'esistenza stessa, sarà allora solo tale per un principio, che rende possibile tale trascendimento, tale aprirsi a..., tale e-sistere, come distarsi da sé, farsi distante..., distaccarsi da... per aprirsi a... Infatti « è possibile una *distanza*, che non sia sorretta, promossa da un *principio di differenza* che faccia da tramite all'articolazione interna dell'essere-esserci? »¹³.

¹³ Cfr. M. CRISTALDI, *Filosofia e Metafisica*, Catania, 1957, p. 46.

Questo principio è *die Heitere*, o rapporto al sacro, o essere ideale. Ma questo *principio* solo non basta. Il sacro, la luce, l'orizzonte rimarrebbero pura possibilità se non ci fosse da parte dell'uomo l'ascolto, cioè la metafisica possibilità di essere l'uomo fatto per l'ascolto e di essere *questo ascolto*. (Cfr. in K. Rahner il senso della *potentia oboedientialis*). Lo ascolto è solo possibile per la e nella poesia, o dimensione *poietica* che instaura (attua), lascia che sorga la relazione a..., l'*ascolto* in atto. Solo se c'è qualcuno che, *cantando* (laudando) vada incontro alla gioiosità, i cui messaggeri sono i messaggeri della serenità, è possibile « l'incontro » tra la serenità e l'uomo; tra l'essere ideale e l'esistente. (Cfr. il pensare di Martin Buber, tutto imperniato sulla dinamica esistenziale dell'*incontro*.) L'incontro è possibile, poiché alla serenità, che è ciò che *fa sorgere* la gioiosità, il pellegrino *di per sé appartiene*, è *rapportato*. Il rapporto essere-uomo sarà reale (attuale) solo se sarà relazione esistenziale, incontro esistenziale, cioè vivo, *poietico*, sorgente e sorto (in atto) interiormente, coscienzialmente nell'uomo, nella coscienza per un originario rapporto di *essere e coscienza*, di *essere ed uomo* in quanto lo uomo è significato dall'essere e l'essere *appropria* l'uomo nel rapporto all'origine, nel « fatto originario dell'esistere o fondante del conoscere », come direbbe La Via.

L'uomo è legato all'essere, come l'esule alla patria. Per questo l'elegia *Der Wanderer* (L'esule), che rivela un'interna connessione con l'elegia futura *Heimkunft*, canta (IV, 105 e sg.):

« Und so bin ich allein. Du aber, über den Wolken,
Vater des Vaterlandes! mächtiger Äther! Und du,
Erd' und Licht! ihr einigen drei, die walten und lieben,
Ewige Götter! Mit euch brechen die Bande mir nie.
Ausgegangen von euch, mit euch auch bin ich gewandert,

Euch, ihr Freudigen, euch bring' ich erfahrner zurück », p. 19.

(E così sono solo. Tu però, sulle nubi, padre della patria! Potente Etere! E tu terra e luce! Voi unità triadica, che regnate ed amate, deità eterne! Con voi il legame, (che mi rapporta all'essere, al sacro) non mi verrà mai meno (non sarà mai rotto). Partito da voi, con voi anche sono andato per il mondo; Voi, voi i gioiosi, vi riporto indietro, io più esperto).

L'etere, la luce, la terra sono detti dei. Essi sono una stessa cosa con gli angeli, poiché anch'essi, come gli angeli, portano il saluto. Nunzi, portatori di saluto sono di per sé gli angeli. Gli dei sono detti adesso *angeli*. Essi vengono spiegati nel loro significato, che in tal modo risulta più puro, più genuino, più originario, in quanto la mansione degli *dei*, come messaggeri del saluto della serenità (*Heitere*) è portare la *triadica luce*; il *triadico saluto* del *sereno*; e così sono i *rischiatori*, gli *illuminatori* del (nel) *sereno*, sono i portatori della luce o manifestazione della serenità della triadica-una relazione o rapporto del saluto del *sereno* o *sacro*. Il saluto è la illuminazione che avviene *per mezzo* degli angeli, ma *dalla* serenità e dal sereno!

Abbiamo quindi la terra, (l'ente), la luce (essere dello ente, orizzonte), l'aria o etere (essere *qua talis*, essere ideale o parola), ed il fuoco (fonte di luce, ma più che fonte di luce, fonte della possibilità della fiamma, dell'unità triadica di terra-luce-aria, dove la fiamma, il fuoco si sprigiona). L'aria, l'etere rende possibile il fuoco (il sacro) e la luce sulla terra. Anche fisicamente è così: senza l'etere, nel vuoto, la luce filtra, ma non si vede. L'etere quindi rende possibile la manifestazione della luce. La luce attua (rende possibile) la manifestazione dell'ente. (E l'ente cosa attua? La possibilità del soggiorno... reale (attuale) del sacro sulla terra. Il focolare è

la patria terra! Tra la realtà dell'ente e la realtà dell'essere v'è una segreta affinità). Il sacro riposa, soggiorna realmente nell'ente (o forse sarebbe meglio dire soggiorna in atto). Quindi, tutti gli interpreti di Heidegger che leggono *die Lichtung*, come l'orizzonte che rende possibile il manifestarsi dell'ente, non errano; ma sbagliano quando credono che questa possibilità sia, per Heidegger, il rimando ultimo dell'ente. *Die Lichtung* (la radura, l'orizzonte, l'irradiamento dell'essere) è, appunto, il manifestarsi dell'essere che rende possibile il manifestarsi delle cose; ma *die Lichtung* è la faccia esterna o spazio creato dalla luce, meglio, dal chiarore, dove le cose trovano il loro proprio posto. Lo spazio, per cui è possibile lo spaziante, è la possibilità della spaziosità, o sua manifestazione esterna, dove è possibile lo spaziante, o eternità (gesto) dello spazio e della spaziosità. Lo spazio è l'ascoso reame delle cose. La spaziosità è l'ascoso-svelante reame delle cose. Lo spaziante è lo svelato reame, dove le cose trovano (han trovato) il loro posto peculiare, sacro. Lo stesso dicasi del sereno e della serenità, della gioia e della gioiosità, e di ciò che è nel sereno, nella gioia, di ciò che è segno e gesto del « sacro ».

Il cielo si rischiarà per il chiarore, che è l'inizio della chiarezza o spaziosità o *Lichtung*, che, si badi bene, si manifesta, nascondendosi; poiché ciò che è pienamente manifesto è solo lo spaziante, il « chiaro » *nella* cui luce le cose acquistano *posizione*, sono illuminate, ovvero salutate, in quanto gli dei sono (non la chiarezza, cioè *die Heitere*) i portatori del sereno, della chiarezza, della spaziosità; e nel rischiarare, nel rendere le cose chiare, nell'illuminarle, porgono loro il saluto, che la serenità, la voce del sereno (*die Heitere*) invia. Il sereno, la serenità (il silenzio, dirà Heidegger in altri scritti: difatti cos'è il chiarore, se non silenzio della chiarezza) sono il fondamento dell'essenza del saluto, dell'angiolità, in cui il « proprio », la peculiarità degli dei consiste. Il saluto porta

vicino, per mezzo di messaggeri, la presenza di chi è lontano, il quale « manda » « in-via » il (suo) saluto. Chi invia un (il) saluto rende vicina (presente) la sua presenza lontana (assente). Chi è andato lontano, e ritornando ha ricevuto il saluto del sereno, in questo saluto, in questo incontro con « gli dei », è diventato più esperto, poiché in questo « ritornare » *der heimkommende Wanderer* (il pellegrino, l'esule che ritorna in patria) scorge nel « saluto » la fonte del saluto stesso. Scorge il sereno in una chiara visività. Da ciò proviene la gioiosità; e questo il pellegrino lo vede, perché, adesso, ha negli occhi la fonte del saluto, della luce, della gioiosità. Ecco perché, più esperto, cerca la stessa fonte della luce, la gioia in sé (*das Freudigste*), non la gioia che appare pel saluto, non la gioia che appare nelle cose per il saluto, ma la gioia *in sé*.

(Non ha cercato Kant di fondare una critica del sentimento, del sentire *poietico*, per attingere la cosa in sé, preclusa alla ragione teoretica e pratica?).

Il pellegrino non può allora rimanere più a lungo nella lontananza, dove per il saluto del sereno ha esperito nella struttura e nel significato dell'angiolità (*des Engelhaften*) la fonte del saluto, che adesso, tornando a casa, scorge, ha dinanzi agli occhi. « Per » il saluto, l'origine (la fonte del saluto) è diventata vicina. Il pellegrino, l'esule abbandona allora il suo soggiornare *unter den Alpen*, cioè la (inconsua!) vicinanza alla gioia. Adesso vuol andare a cercare la gioia *quotalis*, poiché solo quando ha fatto ritorno a casa scorge *das Engelhafte* (l'angiolità, il saluto), che pure era presente nella lontananza. Come mai? Perché abbandona la sede del saluto o cioè la lontananza, il soggiorno *unter den Alpen*, dove pur era presente il saluto; cioè la vicinanza all'origine? Perché solo tornando, è possibile cogliere, *esperire* il saluto nella sua essenza, e nella sua provenienza. L'esule soltanto nel *ritorno* si accorge del saluto e della sua origine. Si accorge appunto

del saluto per il *rimando* di questo alla sua origine, alla sua fonte. (Ecco come sia assurdo pensare ad un Heidegger fermo al nulla, all'essere dell'ente o semplice trascendenza, ovvero trascendentalità, o spazio puramente orizzontale dell'essere, al saluto *ut sic* senza rimando, pura apparenza, o nulla. Heidegger ci dice che non è possibile esperire l'apparenza, la trascendentalità o essere dell'ente, o orizzonte (orizzontale!) dell'essere o saluto delle cose, senza che questo saluto o trascendentalità non ci porti a... (al *Zwischen*) e questo al sacro. Per Heidegger il pensare poietico (o *Zwischen*) rapporta al sacro. Per Heidegger la filosofia è pensare *poietico*¹⁴ in quanto rimando, o sospensione (aggancio) di scienza e religione, del reale alla Realtà (La Via). Bisogna trascendere l'orizzonte o apparenza o saluto delle cose; bisogna cioè voltarsi; ritornare per esperire la gioiosità, l'origine del saluto). *Freudigkeit erblüht um den Abschied von der « Burg der Himmlischen »*, p. 20. (Gioiosità appare (fiorisce) nel distacco (nella partenza) dalla « rocca dei celesti »), dove i celesti, i messaggeri del saluto pur abitano (in che modo?: ... così come essi sono; solo che non sono presenti nella coscienza dell'esule, per la non ancora presenza coscienziale dell'origine del saluto), e quindi *mantengono* vicina la presenza lontana della loro origine (del sacro). Tale soggiorno lascia il pellegrino. Ma già nel lasciare questo soggiorno, sul lago, gli appare la « gioiosità (*das Freudige*), appare il senso del saluto, dell'angiolità — il « rimando al sacro » —, poiché la gioiosità è il saluto della gioia¹⁵.

« *gleichwohl über den Wassern, die den Dichter dem Alpengebirg entführen, unter den Fittigen des Schiffes, das ihn fortträgt, das Freudige erscheint »*, p. 20.

¹⁴ Cfr. PLATONE, *Fedone*, 61 A e *Repubblica*, IX, 558.

¹⁵ Il gioioso è l'essere ascoso della gioia; la gioiosità è la manifestazione velata-svelante della gioia *qua talis* (dell'*in sé*, ancora puro in sé), la gioia è il gioire con le cose; il gioire è la forza pura, l'*in sé* puro nell'uomo, inspiegato.

(..... sebbene sulle acque che lo allontanano dalla catena delle Alpi, sotto le vele della nave che lo trasporta, appare la gioiosità)¹⁶.

Già qui, gli appare il senso ed il significato del *rimando* del saluto, appena si allontana dalla « rocca degli dei », sul lago (nel *Zwischen*). La gioiosità rimanda alla fonte, alla gioia in sé (*das Freudigste*). L'essenza della poesia è questo rimando, questo essere il « *Zwischen* », « *zwischen* » *den Alpen und der oberen Donau*. Questo « *Zwischen* » nella topografia geografica della poesia *Heimkunft* è il *Bodensee* (il lago di Costanza). Quest'acqua, questo lago è il « *Zwischen* », che Hölderlin percorre (deve percorrere) per andare alla fonte della poesia (e del pensare), e per cui è diventato più esperto; per cui esperisce, nel « ritorno », il rimando, il rapporto all'origine dopo essersi invero e dapprima dipartito dall'origine ...e volto alla lontananza (alienazione), ...*in die Ferne*, ed essere ritornato, adesso, verso l'origine. La poesia è questo ritornare. È chiara in Hölderlin questa presenza, diciamo dialogica, del modo di sentire (concepire) l'essere. « Esaurienti prove storiche hanno dimostrato in modo indubbio che Hölderlin fu lo ispiratore, il propulsore, il suscitatore entusiastico dell'Idealismo; ma di un suo autonomo Idealismo centrato nella poesia, con un suo poetico ritmo dialettico, con una nozione del *Werden*, del Divenire che, come si vedrà in appresso, era per lui « la lingua degli dei ».

¹⁶ Ma perché il pellegrino, l'esule deve lasciare il soggiorno della rocca dei celesti? Appunto perché l'uomo non è *esule*, per natura. Per struttura è sì nulla, insignificanza, ma per significato è rapporto alla patria. Per questo deve far ritorno in patria. Da qui il ritorno, la *svolta* (*die Kehre*). (E' da qui che ebbe inizio la famosa « svolta » del pensiero heideggeriano). Qui si afferma la fedeltà alla patria, (cos'è la verità se non la fedeltà, (*ad-aequatio*!) all'essere), ed in ultima analisi *fedeltà* a se stessi.

Egli era portatore di un nuovo messaggio della poesia come fondazione del mondo della parola e come diretta manifestazione dell'essere. In questo senso si può affermare che Hölderlin è stato la prima, più alta coscienza della poesia che sia rimasta integra e totale in se stessa senza cadere nell'estetismo dell'*art pour l'art* o nell'edonismo decadentistico, giacché, secondo il suo Inno, solo se il poeta ha il cuore puro e le mani monde, può ricevere il fuoco celeste della *Begeisterung*, senza esserne folgorato »¹⁷.

Ed è qui che, nominando quest'acqua, questo lago, Heidegger si domanda fino a quando ancora la natura si debba considerare come « un in sé », per poi con l'aiuto di *poetischen Erlebnissen* colorarla *misticamente*. Fino a quando non sarà inibito di considerare l'ente soltanto in quanto ente? Fino a quando ancora *die Deutschen* non vorranno ascoltare la parola che Hölderlin ci fa sentire nella prima strofe dell'inno, intitolato *Patmos* (IV, 199 e 227)?

« Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.
Im Finstern wohnen
Die Adler und furchtlos gehn
Die Söhne der Alpen über den Abgrund weg
Auf leichtgebaueten Brüken.
Drum, da gehäuft sind rings
Die Gipfel der Zeit,
Und die Liebsten nahe wohnen, ermattend auf
Getrenntesten Bergen,
So gieb unschuldig Wasser,
O Fittige gieb uns, treuesten Sinns
Hinüberzugehen und wiederzukehren », p. 21.

¹⁷ VICOLO, Hölderlin: Poesie, Einaudi, Torino, 1958, pp. 14-15.

(Vicino è, e difficile ad affermarsi il Dio. Ma dove v'è pericolo, cresce anche la salvezza (ciò che salva). Nell'oscurità abitano le aquile e senza paura vanno i figli delle Alpi al di sopra dell'abisso su leggeri costrutti ponti. Per questo, poiché addensate (raccolte, *gehäuft*) son tutt'attorno le cime del tempo, e i cari (gl'intimi) abitano vicino, languendo in separatissimi monti; così dacci, o acqua, o vela, dacci di andar nell'altra sponda (di là), e ritornare, in un fedele sentire (per fedeli sensi).

L'esule deve ritornare, perché la *fedeltà all'origine* è il suo significato, che è fedeltà a se stessi.

Ci sarebbe da considerare, quel *Da*, per vederne meglio il senso, *Da gehäuft sind rings die Gipfel der Zeit*, p. 21. Poiché i tempi son maturi, le cime del tempo sono tutte raccolte, mature per un tempo nuovo, per una svolta, affinché avvenga il « ritorno » verso la patria, verso il Dio, che è vicino sì, ma difficile ad afferrare. Ma la difficoltà, quando la si scorge, preannunzia che la soluzione non è lontana. Le aquile abitano nella oscurità sì, ma sulle cime, sulle cime della terra, che sono i monti, dove si raccoglie il tempo, il tempo nuovo. (Aquile nella tenebra. Aquile sulle cime dei monti. La tenebra, l'oscurità nelle cime. Nelle cime il tempo, il nulla, come velo dell'essere, dove si può inscrivere la nuova temporalità). I figli delle Alpi, delle cime, le più alte, passano l'abisso; su ben costrutti ponti, appunto perché il tempo è maturo. I cari (gl'intimi) abitano su monti separatissimi, languendo. Ma già i figli delle Alpi (i pensatori? i poeti?) passano i ponti. Indicano la via; l'acqua e la vela danno la possibilità del ritorno (e dell'andata), del passaggio dal pensare metafisico al pensare poetico. L'acqua e la vela danno la possibilità del ritorno e dell'andata all'... e dall'*Alpengebirge*.

Il ritorno avviene intanto nella pianura, o a valle, dove l'acqua, il lago di Costanza (il *Bodensee*) è situato. Il ritorno

è un ritorno al punto di partenza, a valle, verso se stessi, verso la patria, dove ognuno di noi è, poiché si ritrova « ciò che si cerca »; qui ciò che si cerca è vicino, il Dio. Nell'*Alpengebirge*, le aquile abitano nell'oscurità e i figli delle Alpi hanno superato gli abissi, dato che i tempi sono maturi. Il superamento dei monti è il superamento del nulla, che è lo stagliarsi primo dell'esistenza, che congiunge, in quanto oscurità e abisso, le cime del tempo, dove le cose e i cari (la temporalità) si stagliano, abitando su monti separatissimi, incommunicanti, senza il legame, senza il « *Zwischen* », senza l'acqua, la vela, che li congiungano; li rapporti all'origine, alla patria. Ma la patria porge il saluto al pellegrino che ritorna a casa, che è andato via da casa, lontano, in cerca, in cerca di... Di che cosa?

Heidegger ci dice che il poeta, il pellegrino è dovuto andare là, sull'*Alpengebirge*, con fedeli sensi, cioè con sensi di fedeltà alla patria, dove deve far ritorno; poiché in essa *das Gesuchte nahe ist* (ciò che si cerca è vicino) come ci dice Hölderlin nella poesia *Heimkunft*. Cos'è che il poeta cerca ed è vicino? Di che cosa il pellegrino è andato in cerca? Non certo dell'*Alpengebirge*, della lontananza, della *Ferne*, pur necessaria. Di che cosa allora? Ce lo dicono le prime strofi dello inno *Die Wanderung* (La peregrinazione)¹⁸, dove Hölderlin chiama la patria con l'antico nome di « *Suevien* » (Svevia). « *Da-durch nennt er das älteste, eigenste, noch verborgene, aber anfänglich schon bereitet Wesen der Heimat* » (IV, 167), p. 22. (Con ciò indica egli la struttura (l'essere) più antica della

¹⁸ Da questa poesia Heidegger prende le parole *irren, die Irre* (l'errare, il peregrinare), per es. « *gross irren* », come dice in *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 17, è il grandemente errare, peregrinare: questo andare e tornare e dell'uomo e dell'essere, del viandante e della parola, affinché il circolo (cfr. *Kreis, rings*) dell'uomo e dell'essere, di un'epoca, di una civiltà sia chiuso, compiuto (*vollendet*); cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske Verlag, Pfullingen, 1961).

patria, più propria, ancora nascosta, ma appunto per questo ben più pronta, perché sta nel rapporto all'origine, nella contrada nel ritmo del *fatto poetico*. E chiama *Svevia* la madre, che abita vicino all'origine (*Suevien wohnt nahe dem Ursprung*, p. 23), che abita vicino al camino della casa (al focolare). Il focolare custodisce la brace risparmiata, il fuoco, che, se avvampa, libera la luce nell'etere. Attorno al fuoco del focolare v'è l'officina in cui viene forgiata l'enigmosa attuosità della esistenza. Nel focolare della casa è custodita la fonte della luce, il fuoco (sacro) attorno a cui, per cui, e da dove scaturisce il destino dell'azione, il concreto, la storia. Il sacro, il fuoco è presente nel mondo, nella « casa », nella terra. Il focolare della casa, della madre terra, è l'origine della rischiaraante apertura, la cui luce si riversa sulla terra. (*L'essere è nel mondo, in-der-Welt-sein*). La madre Svevia abita vicino all'origine, vicino al fuoco, con cui si forgiavano gli enigmi del *Dasein*, come dirà Heidegger nel *Feldweg*, dove è detto pure che il padre raccoglieva nel mezzo della foresta lo stero di legna, di quercia, assegnatogli per la sua officina (per il suo *Dasein*), dove egli lavorava, nella sua quotidiana fatica, servendosi del legno della quercia, del legno sacro, dando a quel legno realtà epocale. La quercia nell'allegoria del *Feldweg* è l'essere storico, l'atto dell'essere, l'origine presente sulla terra, per la quale è possibile l'azione e il reale (l'effettuale). È per l'essere che l'uomo forgia il suo *Dasein*¹⁹. Dà significato al suo essere. La madre Svevia è la patria. Essa indica l'essenza della patria: l'essere nella vicinanza all'origine. In questo essere vicino all'origine è fondata la vicinanza alla gioia

¹⁹ Cfr. in HEIDEGGER il concetto del reale nel saggio « Die Frage nach der Technik » in *Vorträge und Aufsätze*, Neske Verlag, Pfullingen, 1954, p. 25, dove è detto: *Wer vollzieht das herausfordernde Stellen, wodurch man das Wirkliche nennt, als Bestand entborgen?* (Chi compie il portar fuori dell'essenza delle cose, per il quale si dà nome al reale, svelato come ciò che serve all'uomo per il suo produrre?).

in sé. È fondata la stessa fedeltà della patria all'origine. Per questo il pellegrino con animo triste e nostalgico lascia la patria, il luogo della vicinanza, con sempre il fedele desiderio del ritorno. L'esule può esser tale, perché appunto la patria è il suo luogo naturale. Se no, non si potrebbe chiamare esule. Ma perché egli lascia la patria? Hölderlin ci parla di *ritorno* soltanto. Il ritorno in patria è ritornare nel luogo della vicinanza all'origine. Ritornare può soltanto colui che ha preso sulle sue spalle il grande peso del lungo cammino verso la origine. Bisogna lasciare l'origine, per andare verso di lei; per ritornare, da *esperti*, a lei. Il pellegrino diventa tale, perché va in cerca dell'origine. Va al di sopra della stessa nube, al di là di ciò che egli stesso è. Prende commiato dalla « rocca degli dei », dall'*Alpengebirge*, l'abitazione dei messaggeri della luce, del saluto (*die Freudigen, die Wolke, die Götter, die Grüssenden*), perché solo nella peregrinazione si prende coscienza del dove e del come si ha da cercare l'origine. Solo nella peregrinazione (*Ferne*) si prende coscienza che è nella patria che si ha da cercare l'origine, *das Freudigste, das Höchste, die Heitere, das Heilige*, poiché essa, la patria, è la vicinanza a ciò che è « *das Gesuchte..., der noch gesparte Fund* », (ciò che si cerca, il fondamento ancora risparmiato). « Per tale fedeltà alla patria, ritorna il pellegrino; ritorna per prendere coscienza della vicinanza all'origine, ancora velata (risparmiata), poiché è qui ciò che si cerca ». (*Aus der Treue zur Heimat kehrt er zurück zu ihr, in die noch gesparte Nähe des Ursprungs, wo das Gesuchte nahe ist*, p. 21). Solo però chi è poeta può andare incontro a ciò che si cerca. La poesia è questa vicinanza all'origine. Tale vicinanza è il saluto che solo dal poeta può essere raccolto. Questa vicinanza all'origine è il « *Zwischen* », il ritmo dove appunto avviene l'incontro, il saluto tra la patria ed il pellegrino che ritorna. Il *Zwischen* è il « tra » della terra ed il cielo, dove « *das Zu-suchende*

erscheint » (ciò che si ha da cercare appare). Negli scritti posteriori di Heidegger il « *das Zu-suchende* » sarà detto *das Zu-fragende*, *das Fragwürdige*, *das Noch-zu-Denkende*, poiché l'essere è l'essere risparmiato; è quell'essere che ancora non si è svelato *epocalmente*, e quindi l'uomo deve *cercare*, *domandare*, *pensare* quest'essere, che è, appunto, il *da cercare*, *da domandare*, *da pensare*, in quanto è quell'essere che appare, solo se si svela storicamente ed epocalmente; e si svela se l'uomo lo cerca, lo richiede, lo ascolta, se l'uomo diventa di casa, diventa familiare alla (nella) vicinanza dell'essere, da dove appunto l'essere invia il suo saluto, porge il suo saluto, cioè inizia il suo svelarsi, inizia la sua epocale storicità. E questa vicinanza che bisogna cercare, per sentire l'essere, per rivolgergli la nostra domanda, per avere la sua risposta, poiché lo essere è in un continuo dire e rispondere, in un continuo cammino, come l'esistenza stessa, perché rapportato appunto a tale esistenza. Ed esistere significa essere costantemente nel cammino, nel dire dell'essere. È balzare. È camminare. La coscienza è appunto e-sistere, cioè balzare, trascendere per essere dove si è: nella contrada dell'essere ritmico. « È trovarsi in un tempo là, dove l'essere si cala nella sua struttura, nel suo senso, nel suo ritmo (storico) »²⁰.

Ritornare in patria significa « diventare familiari nel ritmo, nella vicinanza all'origine ». Significa sapere il mistero di questa vicinanza; impararlo. « Sapere il mistero, dice Heidegger, non significa essere riusciti a svelarlo o a formularlo; significa saperlo custodire come tale; saperlo conservare come mistero; conservarlo in noi come tale ». Ma come custodirlo come tale, se non si sa cos'è questa misteriosa vicinanza; se non si sa dove il mistero si cela? Solo chi sa che questa mi-

²⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske Verlag, Pfullingen, 1954, p. 19.

steriosa vicinanza è una vicinanza che non svela l'origine, ma la risparmia, la vela, sa cos'è il mistero. L'essere si dona e si risparmia. La vicinanza all'essere non lascia apparire l'essere. Lo risparmia. Questo è il mistero della presenza dell'essere, che fa sì che il mistero sia *vicino in quanto lo mantiene lontano*; ma dire una cosa simile, si chiede Heidegger, cioè che una cosa è vicina in quanto rimane lontana, non significa ripudiare le regole del comune pensare? Non è un violare il principio di contraddizione? Non è giocare con le parole?

Per questo il poeta esclama:

« *Thörig red ich* », p. 24.
(Parlo da insensato).

Eppure Hölderlin deve dire così, poiché è proprio un tale dire che *costituisce* la gioia — (« *Es ist die Freude* ») —, poiché solo nella gioia si può « dire » *l'essere lontano-vicino*, essendo l'essenza della gioia l'essere di casa (familiari) nella vicinanza all'origine²¹. (*Das ursprüngliche Wesen der Freude ist das Heimwerden in der Nähe zum Ursprung*, p. 24). Non è forse da qui che il Bultmann, ricava il concetto di *gioia* nei suoi « esenzialia teologici »?

Da Hölderlin Heidegger ricava la presenza assente dello essere « nel » mondo. L'essere è presente nel mondo, in modo immediato. Ciò non significa però in modo ob-jectivo, cioè presenza presente (*Anwesen des Anwesenden*) o objectiva. Ma in che modo è allora questa immediatezza? Questo è il punto. L'essere non è presente col suo contenuto reale e oggettivo, ché avremmo allora tutti quei panteismi o panlogismi ed onto-

²¹ Non nell'origine? No! Quando in questo scritto affiora di tanto in tanto la espressione *essere nell'origine*, ciò vuol dire soltanto nel *rapporto all'origine*, il che significa essere nell'origine; ma non in senso mistico, o panteistico. In Heidegger è sempre un *in* con l'accus., mai con l'abl.

logismi, ormai superati da un pensare smalizzato e problematico, (non problematicistico), che pensa l'essere appunto in quanto assente, in quanto immanente e pur trascendente. *Lo essere è immediatamente presente in modo mediato*, cioè assente, lontano. È la mediazione. Heidegger mutua da Hölderlin il senso strutturale dell'essere e dell'esistente, ovverosia del *mondo*: mutua l'unità di essere ed esistente come cammino del pellegrino verso l'essere e viceversa. Il « cammino » importa lo essere e l'uomo. L'uomo richiede l'essere. L'essere *importa* (*richiede*) l'esistente, e pur lo trascende, poiché l'essere è presente in modo assente. È vicino, in quanto è lontano. Solo così è possibile l'essere nel mondo. E la poesia non è altro che la gioia, se la gioia è la vicinanza all'origine, essendo per la poesia che si attua la vicinanza lontana e la familiarità all'origine. È ormai chiaro che il significato di poesia o « dimensione poietica » che Heidegger vede in Hölderlin non ha nulla a che vedere con la poesia intesa in senso estetico o in senso logico, quindi in senso poetico, cioè come scienza delle varie regole poetiche, e degli aspetti esteriori o espressivi (poetici) ed interiori o impressivi (estetici) dell'essere. Poesia, in quanto « poietica », non è vedere il bello, ma vedere perché il bello è bello. È cogliere quel motivo interno, per cui il bello è bello; non è analizzare soltanto la bellezza esterna. È cogliere l'aspetto interno della bellezza o verità. È cogliere il rapporto all'essere; è cogliere il ritmo, il ritmo dell'essere che fa sì che il bello sia bello. È l'arte come *verità dell'essere*. Colto questo rapporto, l'artista sa esprimere in forme esterne questo rapporto in quanto sa usare una tecnica. L'estetica e la poetica sono ancora scienze. La *poietica*, è cogliere invece la interiorità (l'essenza) dell'arte, il ritmo dell'essere; e l'*arte poietica* è *far essere presente* (*poiesis*), *lasciar sorgere*, nella presenza dell'opera d'arte, il rapporto all'essere, la dimensio-

ne immanente-trascendente dell'essere o *poesia qua talis*, verità ritmica, bellezza interiore delle cose ²².

Solo chi dinnanzi ad un'opera d'arte si chiede cos'è che fa bello il bello, potrà calarsi nell'interiorità dell'opera d'arte, nell'interiorità del mondo, nella struttura essenziale e quotidiana, cioè costante, per cui il mondo è, e non cade nel nulla esistentivo. È per ciò che Heidegger può affermare che la banalità o non autenticità dell'esistere, cioè non vivere nella dimensione interna, o poieticità del mondo, nella dimensione nascosta-svelata, lontana-vicina, assente-presente, immanente-trascendente dell'essere, questo è l'eccezione, il non quotidiano; non la regola ²³.

La banalità è la vita non vera. È la deviazione dall'autenticità, dalla quotidianità, cioè dalla presenza costante dell'essere. Insomma non si tratta essere *esistenze autentiche*, ma di non diventare *inautentiche*, e ciò contro qualsiasi pessimismo radicale, o ateismo, esistenzialismo dell'assurdo, o nihilistico, che s'è voluto attribuire al pensare heideggeriano. Heidegger afferma quindi la non presenza-presente dell'essere per la struttura *dialogica* o meglio *differente*, *tensiva* dell'essere. In questa *differenza* coglie la poieticità o attiva presenza storica dell'essere nel mondo, nell'unità di essere ed ente, unità possibile, proprio grazie a questa differenza o *Zwischen*, o essere interiore, che è la « parola », che solo al poeta può svelarsi,

²² Il poeta mediante la (nella) poesia fa sorgere (poiesis) la cosa nella sua essenza poetica, cioè nel suo « ritmo ». L'interprete, vedendo l'opera d'arte, ne coglie, ne ascolta il ritmo, cioè l'essenza, e « dice » quello che essa « è » (nella sua essenza). Lascia quindi che il contenuto poetico sorga puro, così come esso è (nella sua essenza poetica). Non più quindi, soltanto, pura critica filologica, letteraria ed estetica, ma anche critica poietica o *lettura ermeneutica*: sceverare dalla cosa filologica, dalla cosa letteraria, dalla cosa estetica il « ritmo o poesia »; leggere, nel senso di *cogliere*, nella poesia, nella parola, nell'opera d'arte, il messaggio, il saluto dell'essere, che il messaggero degli dei (*Hermes*) porta, annunzia agli uomini.

²³ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 31.

essendo la parola, il *regno* della poesia, essendo la parola, la vicinanza all'origine, essendo che nella parola si svela l'essere, pur rimanendo esso nascosto, risparmiato; essendo la parola la « via » dell'essere e all'essere, al sacro. Sarà allora l'essere nel mondo un « essere viale », essendo tale la parola, essendo l'essere: *parola*. Il mondo, o la storia sono parola dell'essere. (Si vede subito, che « mondo » ha in Heidegger un significato tutto diverso dall'eccezione tradizionale. Mondo per Heidegger è il Quadrato o quadruplica dimensione dell'essere. È il Quadrante del Mistero). L'essere heideggeriano è la parola. Ma quale parola? Parola di chi? Di che cosa? Del mistero. Heidegger lo dice in lungo e largo nelle sue opere. Il mistero è per Heidegger la presenza sacrale o reale dell'essere, della parola nel mondo. Nel sacro vive il mistero. L'essere, per Heidegger, si manifesta, in ultima analisi, come « sacro », essendo la parola, come per Hölderlin, la manifestazione del *linguaggio degli dei, del sacro* (G. Vigolo), per la cui manifestazione manca ancora (storicamente) la parola, il nome, come dimostra appunto questa elegia hölderliniana *Heimkunft*. Per Hölderlin manca storicamente la parola del sacro o manca del tutto, in assoluto?

Nella lirica *Wie wenn am Feiertage*, Hölderlin canta:

« Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort ».

(Ed or sorge l'aurora! Rimasi in attesa e lo vidi venire, e cosa io vidi: il sacro sia la mia parola).

Quindi per Hölderlin non è che manchi la parola al sacro, manca ancora storicamente. Ciò a cui lui anela è: « *das Heilige sei mein Wort* » (il sacro sia la mia parola). Ciò è l'oggetto della sua visione, del *was ich sah*. Manca la parola per il dio, che pur rimarrà sempre mistero. Manca la parola al mistero. Manca pure la parola del mistero? Può avere il mi-

stero una sua parola? O la parola del mistero è la parola del sacro? Cos'è il mistero? È il rimando che ne fa il sacro. Cosa è il sacro? La presenza nel mondo della parola incarnata. La parola in quanto *reale* (attuale, in quanto atto ed in atto) è la parola del dio sulla terra, la parola del mistero. Il mistero si fa sentire con la sua parola. Qual'è questa sua parola? Quella del sacro. Cos'è questa sua parola? Una parola di salvezza. « *Das Heilige heilt...* ». Salvezza da che cosa, salvezza di che cosa? *Dal* fatto che si è lontani dall'origine, del fatto che bisogna ritornare all'origine, essendo l'uomo non-origine, ma ad essa chiamato. Salvezza nel (del) sentimento fedele allo origine, la quale è la contrada, dove tutto ciò che è, può essere (deve essere) quello che è: cioè se stesso. Essere la propria realtà è l'essere nell'origine, nella dimensione al sacro, che rapporta al mistero. È, quindi, essere rapportati al mistero. Questo rapporto è l'unico senso per essere (per potere essere) quello che si è, essendo l'uomo significato nel rapporto al mistero. Essere salvi è accettare il mistero, che non è né enigma né assurdo, ma ineffabile libertà nel rapporto all'origine, apertura alla luce, alla parola dell'essere, che dal mistero proviene e al mistero riporta. Heidegger è in cerca della parola, come parola del (al) *sacro*, (non del *mistero*, che come tale non darà mai, non può dare, la sua parola al mondo?). Questa sarebbe la quarta tappa del pensare heideggeriano, che ha pensato, una per volta, le dimensioni del Quadrato (*das Geviert*), nella quadruplici dimensione. Heidegger ha già pensato l'ente, (l'esistente). Ha già pensato l'essere dell'ente, o presenza del presente, o entità, il nulla. Ha pensato l'essere in quanto tale o parola. Si avvia a pensare l'essere come unità del « triplice uno » (*die einigen drei*), o sacro, cercandone la manifestazione o adeguata *parola* nel mondo.

(C'è da tener conto che il metodo di ricerca di Heidegger non è il metodo logico o astratto del ragionare, del dimo-

strare, ma quello fenomenologico, ossia metodo del « *mostrare* », dell'indicare, poiché tale è lo stesso metodo della parola, che indica, manifesta le cose nella loro essenza. La *parola* indica non dimostra. Mostra, non dimostra. Indica nell'interiorità delle cose, nell'essenza. Come si fa a provare l'essere di una cosa: la cosa, che quella cosa è? La si può solo dire, indicare. Dire è *dicere in...*, indicare *in...* La parola indica le cose nel loro essere. Se dico « monte », questa parola indica « il monte », nella sua essenza. Basta entrare nella interiorità della parola *monte*, che indica « il monte » per sapere cos'è « un monte ». Né vale l'obiezione che bisogna pur prima sapere cos'è un monte, cosa che non può avvenire tramite il monte stesso, e quindi bisogna pur prima aver visto un monte logicamente, cioè descrivendolo *esternamente*; per esempio come « grande e naturale altura di terreno » (cfr. Pallazzi, *Nuovissimo dizionario della lingua italiana*), poiché a ciò si potrebbe obiettare che bisognerebbe allora spiegare le singole parole della definizione: cos'è *natura*, cos'è *terreno*, ecc. Si andrebbe all'infinito, Né vale obiettare che questo nostro discorso non ha senso, poiché, essendo l'uomo *tabula rasa*, egli impara le cose una dopo l'altra e poi le combina. Sì, questo non si nega, né si nega il valore della definizione, tanto meno che *prima cognitio fit in sensibus*; ma già anche Wittgenstein si accorse che c'è qualche cosa che non si coglie coi sensi, che non s'impara con l'intelletto o con la ragione e ciò è il parlare, ossia la parola, l'essere in quanto tale, parola o ritmo delle cose. Come è possibile allora il parlare, non come emissione di voce o espressione di sentimenti o enunziazione di concetti o delineazione di immagini, ma il parlare in quanto tale, che permette l'immagine, il concetto, e lo stesso monte? Bisogna andare in quella interiorità dell'immagine, del concetto, del monte, della parola, che permetta ciò, e cioè nel « ritmo ». Questa è stata la fatica enorme del terzo Heideg-

ger, la fenomenologia dell'essere in quanto parola o ritmo: parola *al* sacro).

L'essere in quanto parola è la vicinanza all'origine, per cui la poesia *Heimkunft* di Hölderlin non è appunto la poesia sul ritorno a casa. L'elegia in quanto poesia è *poesia della poesia*, essendo la poesia *questo ritornare a casa*, questo andare nella vicinanza dell'origine. Hölderlin non fa altro che cantare l'essenza della poesia, che è *rapporto* all'origine, allo essere (al sacro). È il cantore della *parola*, dell'essere come parola. Tale è la poesia. La poesia rimanda al sacro, di cui Hölderlin sa che, in ultima analisi, di questo la parola ha da essere parola (...*das Heilige sei mein Wort*). Il nome ci dà esternamente (oggettualmente) l'essenza delle cose, l'immagine, il concetto. La parola ci dà l'interiorità di essa, ossia il rapporto all'essere, nel quale si stagliano il nome (l'onticità) e l'ente. L'essere *qua talis* o parola è il fondamento dell'essere dell'ente (o nome), ed è nello stesso tempo la vicinanza allo essere (o sacro). È così che Heidegger può citare una frase di Aristotele, che dice che « l'essere (logos), il τὸ ὄν, si manifesta in più 'modi' »²⁴.

L'essere che si manifesta come parola è l'essere che si manifesta come poesia, essendo la parola *qua talis*, nella sua essenza, la dimensione poetica dell'essere. La parola è ciò per cui v'è dire. E dire è *indicare*. La parola è dire. È indicare, ma indicare nella vicinanza all'origine, in quanto la parola è tale vicinanza. È il dire, l'*indicare stesso*. La parola è « *die Sage* » (da *Zeigen* = indicare). È indicare l'origine. Così *indicare* è essere vicini, divenire familiari all'origine. Cosa che non può fare il nome, (ma il gesto), anche se il nome chiama vicino il lontano. Lo chiama, ma non rapporta ad esso; non

²⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist das - Die Philosophie?*, Neske Verlag, Pfullingen, 1956, p. 46.

ci porta nella vicinanza dell'essere, nella poesia, poiché poetare è la gioia del divenire familiari nel rapporto all'origine, e nello stesso tempo custodire nella *parola* il mistero della vicinanza all'origine, il mistero di essere nella gioia. Ma la gioia si dona risparmiandosi, come la parola. Esser nella parola, nella gioia è essere vicini al sacro. Non è essere il sacro, la gioia, la parola. Nel saluto della gioia vi è anche il suo ritirarsi. La parola deve avere « cura » che l'essenza della gioia rimanga integra nel suo essere. Nella gioia v'è questa vicinanza al sacro, e nel sacro v'è ciò per cui il sacro è sacro, cioè rapporto al mistero. La parola deve aver cura che essa non distrugga (assolutizzandosi od oggettivandosi) ciò che nel saluto rimanda a... (*was aus ihm hergrüsst*, p. 25). La parola allora custodirà il sacro, e ciò, per cui il sacro è sacro, (il mistero), nella loro essenza, risparmiandoli (*als das Gesparte*). Ciò che si cerca (*das Gesuchte*), ce lo dirà soltanto la vicinanza all'origine. Ma così allora, sotto l'impegno, sotto la sollecitazione di tale cura, come potrà *dire* mai il poeta l'essenza della gioia, dell'origine, dell'essere della parola e del sacro, se la stessa parola, lo stesso sacro (e non soltanto ciò che fa sacro il sacro) si risparmiano? Nel periodo in cui Hölderlin componeva l'elegia *Heimkunft* e l'inno *Die Wanderung* compose un epigramma, in cui è detto in che modo il poeta debba cantare il canto alla gioia, a ciò che si risparmia. L'epigramma è intitolato *Sophokles* e dice:

« *Viele versuchten umsonst, das Freudigste freudig zu sagen,
Hier spricht es endlich mir, hier in der Trauer sich aus* », p. 25.

(Molti han tentato invano di cantar la gioia con la gioia;
qui finalmente essa mi parla, nella tristezza).

È il periodo in cui Hölderlin traduce Sofocle. Sente quasi una necessità di un tale tradurre. *Die Trauer* (la tristezza),

che non ha nulla a che vedere con la malinconia, è il senso della gioia che si risparmia. La tristezza è la presenza assente della gioia. È adesso il tempo in cui Hölderlin vuol cantare un inno agli « angeli » e a « lui ». (*Denn jetzt und künftig gilt der Gesang « meistens den Engeln und ihm »*, p. 26). Lui è l'altissimo che abita nella serenità ²⁵, nella vicinanza risparmiandosi dell'origine, dove il poeta è di casa, è divenuto familiare. Nominare « lui » però non è possibile.

« Ihn zu fassen, ist selbst unsere Freude zu klein », p. 26.

(Nominarlo? La nostra gioia è troppo piccola per ciò).

Fassen è nominare, concepire, fissare in un nome. Nel nominare si farebbe apparire la cosa; si afferrerebbe.

Si tratta di nominare lui, l'altissimo, non soltanto la sua dimora, cioè *die Heitere, das Heilige*, né nominarlo soltanto rispetto al suo abitare nel sacro. (*Der Hohe, der die Heitere des Heiligen bewohnt ... « Fassen » heisst, den Hohen selbst nennen. Dichtend nennen bedeutet: im Wort den Hohen selbst erscheinen lassen, nicht nur seine Wohnstatt, die H e i t e r e , das Heilige sagen, nicht nur im Hinblick auf seine Wohnstatt benennen*, p. 26. Certo si può nominare il « sacro », dirne la parola: ma queste parole « sacre » non sono ancora tali. Non sono nomi che nominano e dicono il sacro ²⁶.

(*Aber diese « heiligen » Worte sind keine nennenden « Nahmen »*):

« es fehlen heilige Nahmen », p. 26.

²⁵ Nell'etere, nel sacro, che è la vicinanza all'origine, al mistero, così come la vicinanza al sacro è la parola.

²⁶ Da qui la ricerca di Heidegger della *parola del sacro*.

« *Wer er selbst ist, der im Heiligen wohnt, das zu sagen und sagend ihn selbst erscheinen lassen, dafür fehlt das nennende Wort* », p. 26. (Chi egli sia nella sua essenza (*selbst*), chi abita nel sacro, dir ciò e nel dir, manifestarlo (farlo apparire), a ciò manca la parola che *dica*), cosicché il canto del poeta sarà « *ein wortloses Lied* » (una ineffabile lauda), « *ein Saitenspiel* » (un suono d'arpa). Il poeta canta l'altissimo, ne segue le orme. La sua *anima* vede, sente il sacro, ma il suo occhio è cieco, non vede l'altissimo.

Nella poesia *Il cantore cieco* Hölderlin parla appunto del suo canto, come *un canto d'archi* (*Saitenspiel*). *Saitenspiel* tale è il canto del poeta. È il nome per il canto pudico, esitante, trattenuto del sollecito poeta (« *Ein Saitenspiel* » — *das ist der scheueste Name für das zögernde Singen des sorgenden Sängers*, p. 27). Il suo canto non *nomina* l'altissimo; è un canto riservato, trattenuto, pudico (*scheu*)²⁷, per non offendere ciò che ha da rimanere intatto, ineffabile, risparmiato. Il poeta canterà allora soltanto la casa, la dimora dell'essere. il luogo dove l'essere abita; preparerà col suo canto, col suo ascolto la località all'essere, alla vicinanza dell'origine; sarà il cantore del sacro, dove l'essere abita in modo assente.

Il sacro appare ma il dio rimane assente. (*Das Heilige zwar erscheint. Der Gott aber bleibt fern..., der Gott fehlt. Der « Fehl » des Gottes ist der Grund für das Fehlen « heiliger Nahmen* », p. 27). (L'assenza del dio è il motivo per cui non sono presenti « nomi sacri »). Il poeta saluta « questa assenza del dio ». Assenza non vuol dire mancanza (*deshalb ist « Gottes Fehl » auch kein Mangel*, p. 27). Ma l'assenza del dio non deve indurre l'uomo a fabbricarsene uno lui, per met-

²⁷ Per conoscere il significato che Heidegger dà a questa parola, cfr. *Erläuterungen*, p. 124, dove è detto anche che la timidezza, il ritegno (*Scheue*) è sapere che l'origine non si lascia attingere, immediatamente.

tere riparo a questa assenza; né deve indurre l'uomo a rivolgersi alla realtà di un dio stabilito tale dal (da un) pensare già fatto, acquisito, cioè da un (dal) pensare tradizionale, ossia metafisico. Bisogna aggrapparsi a questa assenza ed avere il coraggio di essere creduti atei, e resistere fino a quando non apparirà la parola capace di nominare (indicare) l'altissimo. (*Darum gilt für die Sorge des Dichters nur das eine: ohne Furcht vor dem Schein der Gottlosigkeit dem Fehl des Gottes nahe zu bleiben und in der bereiteten Nähe zum Fehl so lange zu harren, bis aus der Nähe zum fehlenden Gott das anfängliche Wort gewährt wird, das den Hohen nennt*, p. 37). A ciò deve condurre la *vocazione* del poeta. Questa dev'essere la sua *cura*, quella di preparare la vicinanza all'origine, affinché l'assenza del dio, che il poeta annunzia e prepara sia il terreno propizio dello svelarsi del nome, della parola che lasci apparire la presenza dell'altissimo. Non a caso nello stesso opuscolo, dove apparirono e l'elegia *Heimkunft* e l'inno *Die Wanderung*, si trova pure una poesia di Hölderlin intitolata *Dichterberuf*.

« *Der Beruf des Dichters ist die Heimkunft, durch die erst die Heimat als Land der Nähe zum Ursprung bereitet wird* », p. 27.

(La vocazione del poeta è il ritorno a casa, con cui, appunto, la patria viene disposta (preparata) come la terra della vicinanza all'origine).

La preoccupazione del poeta dev'essere questa: *disporre* alla vicinanza dell'origine. Custodire questa vicinanza e custodendola far sì che essa si attui, si effettui, si storicizzi (si epocalizzi). Il canto del poeta, come canto della vicinanza alla origine, non è un canto che importa sola al poeta; è soprattutto un canto « per » i parenti, « per » i cari, che tale sollecitu-

dine non hanno. La poesia *Heimkunft* è difatti dedicata ai parenti. Porta la dedica *An die Verwandten*. I compaesani che il pellegrino incontra al suo ritorno e lo salutano non sono ancora suoi vicini; vicini a lui, poeta; non sono ancora parenti. Se essi infatti non hanno la sollecitudine, la preoccupazione, la cura che deve avere il poeta, non sono però per questo dispensati dal dovere dell'*ascolto* di chi nella *patria* fa sentire il suo canto e la sua meditazione, affinché anch'essi conoscano il significato, l'imparino, mentre il poeta, perché tale, è soltanto chiamato, vocato a cantarlo. Uniti nella *stesseità*, cioè nella stessa vicinanza all'origine, il poeta e tutti coloro che l'ascoltano son diventati così, per (in) tale unità, parenti. Questa parentela nell'essenza della poesia abbisogna dell'*Andenken*. Heidegger suppone quindi, include il pensare, come passaggio alla parola, poiché pensare è pensare a... (*Andenken*), alla parola dell'essere, annunciata dal poeta. Questo pensare a... è strutturale nell'uomo. Questa parola deve essere quindi accolta, ascoltata dai parenti, affinché ciascuno attui la *propria familiarità* all'essere a seconda del destino, della sorte, del compito che l'ascolto (della parola dell'essere) destina a ciascuno. Ciò è aiutare il poeta, poiché, allorché il poeta ha *nominato* la *parola*, questa sfugge alla sua sollecitudine, alla sua custodia risparmiatrice e si affida al mondo (ai parenti), per snodarsi in esso, per permearlo, e diventare storia. Il poeta è il cantore dell'essere, della parola, nominandola. La parola nominata, si affida al mondo. Affinché la parola possa venire al mondo, possa essere nominata, abbisogna del poeta che prepari il terreno; prepari cioè la vicinanza all'essere, prepari il terreno vicino, propizio, pronto a garantire l'apparire dell'essere. Cantare la contrada della vicinanza all'essere, cantandone l'assenza, custodire questa assenza fino a che la parola assente si manifesti e dopo ciò, tenerla viva, dirla agli altri...

questa è la vocazione del *pensoso poeta*, la vocazione del *poietico pensatore*...

Tale era l'essere nell'epoca hölderliniana, cioè come vicinanza all'origine, come assenza del dio, e di questa assenza del dio, o rimando a lui, o ritmo, che è l'intima essenza della parola, Hölderlin fu il poeta, il chiamato, il vate, il quale, nell'annunziare l'assenza del dio, prevede l'alba di una nuova era, che oggi Heidegger annunzia in questo mattino dell'essere, o della parola affinché essa sia « parola del sacro », ovvero parola (gesto!) del dio, del mistero, (del dio divino?).

EDUARD LANDOLT

CONTRIBUTI E DOCUMENTI

PER LA CRONOLOGIA DEI RAPPORTI FRA CRISTIANESIMO E IMPERO AGLI INIZI DEL IV SEC.

Nuovi spunti all'indagine sulla cronologia dell'epoca costantiniana ha offerto, in questi ultimi anni, lo studio della monetazione in oro e in argento nelle diverse zecche dell'impero, in connessione con i viaggi dell'imperatore e del suo seguito, in quanto ad essi era affidato il compito di controllare le emissioni di codeste zecche. Benemerito del rinnovarsi delle ricerche sulle emissioni monetali durante il periodo della grande persecuzione e, generalmente, dell'impero costantiniano è indiscutibilmente Patrick Bruun¹, soprattutto se si pensa alle conseguenze che egli ha saputo trarre dall'indagine numismatica. In effetti il Bruun, svolgendo una profonda ed estesa indagine sul materiale disponibile, ha portato un decisivo contributo alla problematica in questione; in particolare — ed è quel che più ci interessa in questa sede — applicando la sua teoria della « coniazione itinerante », ha proposto una revisione di determinati punti della cronologia tradizionale, mettendo, se non altro, in discussione certe datazioni ritenute indiscutibili.

Certo non si può affermare che le conclusioni a cui è pervenuto l'illustre studioso siano decisive e, pertanto, da accettare senza riserve, cosicché la storia di quel periodo cruciale abbia cambiato volto; esse tuttavia hanno destato un'accoglienza quasi unanimemente favorevole in determinati punti, mentre in altri casi hanno incontrato una notevole op-

¹ Cfr. di P. BRUUN, *The Constantinian Coinage of Arelate*, Finska Fornminnesforeningens Tidskrift 52,2 1953; *The disappearance of Sol from the coins of Constantin*, Arctos, n. s. 11 1958 pagg. 15-37; *Studies in Constantinian Chronology*, New York 1961; *The battle of the Milvian Bridge. The date reconsidered*, Hermes 88 1960 pagg. 366 e ss.; *The Christian Signs on the coins of Constantin*, Arctos n. s. III 1962 pagg. 5 e ss.; *Roman imperial administration as mirrored in the IV century coinage*, Eranos 60 1962 pagg. 93 e ss.

posizione². Ma utilissime si sono rivelate, in ogni caso, le ricerche di chi — come soprattutto C. Habicht³ — ha ritenuto opportuno riesaminare i dati delle fonti alla luce dei risultati dei nuovi studi.

Senza dubbio la traccia segnata da C. Habicht merita di essere seguita anche se, nel caso della battaglia del Ponte Milvio, la datazione tradizionale sembra aver resistito all'indagine numismatica e al riesame delle fonti. Ma, al di là degli spunti particolari forniti dalle ricerche del Bruun e degli studi a cui queste hanno dato luogo, non pare fuor di luogo rivolgere l'attenzione su taluni aspetti della tradizione cronologica concernente l'età costantiniana, e, in special modo, quegli anni cruciali che condussero alla conclusione della persecuzione decennale iniziata da Diocleziano.

In particolare può rivelarsi assai utile riprendere in esame le fonti contemporanee, le quali abbracciano, più o meno, gli avvenimenti del primo quarto del IV sec. e, in parte, sia pure di riflesso, le vicende degli ultimi anni del III sec. Infatti, benchè al fine di ricostruire la cronologia di questo, come di altri periodi, un ruolo determinante esercitano i dati che si desumono dal materiale epigrafico, papirologico e numismatico, tuttavia non appare assolutamente trascurabile l'apporto delle fonti, sia storiografiche, sia semplicemente cronografiche, alla soluzione dei singoli problemi⁴.

² Cfr., ad es., H. G. PFLAUM in Bull. Soc. Franc. de Numism. IX 1954 pagg. 333; M. R. ALFÖLDI e D. KIENAST, *Zu P. Bruuns Datierung der Schlacht an der Milv. Brücke*, Jahrb. f. Num. u. Geldgesch. XI 1961 pagg. 33 e ss.; SCHASTAGNOL in Rév. Num. VI, IV 1962 pagg. 323 e ss.; R. ANDREOTTI, *Recenti contributi alla cronologia costantiniana*, Latomus 23 3 1964 pagg. 537 e ss.

³ *Zur Geschichte der Kaiser Konstantin*, Hermes 86 1958 pagg. 360 e ss., il quale studia le fonti letterarie relative alla battaglia di *Cibalae*, confermando le conclusioni a cui era pervenuto il Bruun, ossia l'abbassamento di due anni, almeno, rispetto alla data comunemente accolta per questo avvenimento (dal 314 al 316). Nello stesso senso si pronuncia anche S. CALDERONE, *Costantino e il Cattolicesimo*, Firenze 1962 pagg. 208 e 292 e ss.

⁴ Fra i contributi più notevoli e specifici sulla problematica cronologica del periodo di cui ci occupiamo sono da ricordare soprattutto A. PICANIOL, *Dates constantiniennes*, Rev. Hist. et Phil. Rel. XII 1932 pagg. 360 e ss.; W. SESTON, *Recherches sur la chronologie du règne de Constantin-le-Grand*, Rev. Etud. Anc. 1937 pagg. 200 e ss.; PALANQUE, *Chronologie constantinienne*, Rev. Etud. Anc. 1938 pagg. 341 e ss.; e, in ultimo, il dottissimo commentario storico di J. MOREAU alle vicende narrate nel *De Mort. Pers.* (*Lactance, De la mort des persécuteurs*, Paris 1954 vol. II).

Il breve periodo su cui si vuole fermare l'attenzione si identifica, grosso modo, con la grande persecuzione diocleziana, compresi i suoi immediati precedenti, e costituisce pertanto una fase ben delimitata e caratterizzata nello svolgimento delle vicende politiche del Cristianesimo e dell'Impero. Lattanzio ed Eusebio, sono le uniche fonti, in pratica, su cui si possa accentrare l'interesse nei limiti cronologici sopra indicati. E, del resto, si tratta di una limitazione in un certo senso necessaria: infatti la disparità dei dati che provengono dalla tradizione, oltre a suggerire una certa prudenza, se non un completo scetticismo nella valutazione di essa, possono anche insinuare il sospetto che un interesse irrilevante rivestisse per certi autori l'esatta determinazione cronologica degli avvenimenti, e ciò anche per la difficoltà di ricostruire il metodo che essi seguivano nei loro computi. Tutto ciò, in ultima analisi, porta come conseguenza alla svalutazione delle fonti letterarie, le quali vengono talvolta subordinate agli altri documenti. Isolando i testi di quegli autori che assistettero agli avvenimenti che narrarono, si può disporre di testimonianze non filtrate attraverso dei calcoli difficilmente identificabili, e quindi degni di particolare attenzione, sia perchè, indipendentemente dalla loro attendibilità, possono spiegare certe date che si incontrano nei testi più tardi, sia perchè possono confermare certi risultati raggiunti per altra via e suggerire nuove soluzioni ai problemi in discussione.

In questa sede ci proponiamo di esaminare la tradizione riferita da Eusebio.

* * *

Vogliamo ora fare oggetto della nostra indagine anzitutto gli ultimi tre anni della persecuzione, ossia la cronologia della politica imperiale nei confronti dei Cristiani in questo brevissimo lasso di tempo che vide in azione almeno cinque imperatori, in lotta fra di loro, e i Cristiani subire i contraccolpi delle loro vicende e dei loro diversi atteggiamenti. Vediamo dunque come si presenta la tradizione eusebiana della cronologica di questi avvenimenti che qui si intende studiare. Essa si può ricostruire, oltre che dalla *Hist. Eccl.* e dai *Mart. Pal.*,⁵ anche dalla *V. Const.*, la

⁵ Le indagini sulla cronologia adottata da Eusebio non sono mancate; cfr. soprattutto H. J. LAWLOR, N. H. BAYNES, G. W. RICHARDSON, *The Chronologie of Eusebius*, Class. Quart. 19 (1925) pag. 94-101 e J. SALAVERRI, *La cronología nell'H. E. de Eusebios Cesariense*, Estudios Eclesiásticos 11 1932 pagg. 114 e ss.

quale, pur senza trascurare la difficoltà di una sua attribuzione alla paternità del vescovo di Cesarea, va sempre considerata, ovviamente, nel filone della tradizione eusebiana ⁶.

E' nota la difficoltà che incontra chi volesse determinare la cronologia di un episodio servendosi esclusivamente delle testimonianze eusebiane, e qui non è certo il caso di minimizzarla: il vescovo di Cesarea sembra mostrare un interesse quanto mai debole per la datazione precisa degli avvenimenti e la maggior parte delle sue indicazioni sullo svolgimento dei fatti è limitato per lo più alla specificazione del rapporto relativo di successione fra due o più episodi, mancando quasi sempre ogni accenno alla cronologia assoluta di essi. Solo alla luce di queste premesse si può valutare l'apporto della *H. E.* a un'indagine come quella che qui si propone; ma questo non è certo un motivo sufficiente per respingere completamente i contributi che eventualmente possano derivare dall'esame di questo testo ⁷.

Più utile a questo riguardo sembra l'apporto dei *Mart. Pal.*, anche se l'abbondanza dei dati cronologici, insita nel criterio stesso di narra-

⁶ Sul problema inerente l'autenticità della *Vita Constantini*, che risale ai tempi di Tillemont e Valesius, basta rimandare a F. WINKELMANN, *Zur Geschichte der Autentizitätsprobleme der V. C.* Klio 40 1962 pagg. 187 e ss., il quale fa un'ampia rassegna degli studi sull'argomento, illustrando lo stato della questione. Si veda anche, più recente, M. R. CATAUDELLA, *Sul problema della Vita Constantini attribuita a Eusebio di Cesarea*, in *Oikoumene*, Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio ecumenico Vaticano II, Catania 1964 pagg. 553 e ss.

In questa sede non si può tener conto del *Chronicon* fra le opere di Eusebio da cui sia lecito ricostruire la cronologia seguita dal vescovo di Cesarea, per le particolari condizioni in cui l'opera stessa ci è pervenuta: se si considera infatti quanto larga e profonda sia stata l'elaborazione ieronimiana dell'originaria opera di Eusebio, per esplicita ammissione dello stesso Gerolamo (*A Troia usque ad vicesimum Constantini annum nunc addita, nunc admixta sunt plurima, quae de Tranquillo et ceteris illustribus historicis curiosissime excerpti*; cfr. Eusebius Werke 7 Band. *Die Chronik des Hieronymus*, herausg. R. HELM, 2^o Aufl. Commis. für spätant. Religionsgesch. Berlin 1956, *Praefatio* pagg. 6-7) si comprenderà facilmente come sia impossibile isolare quanto appartenga realmente a Eusebio della tradizione riferita da Gerolamo, se pure qualcosa sia rimasto della primitiva impostazione. Cfr. anche, dello stesso R. HELM, i lavori scritti in preparazione della grossa opera citata: *De Eusebii in Chronicorum libro auctoribus*, Eranos 1924 pag. 40 e *Die neuesten Hypothesen zur Eusebius-Hieronymus Chronik*, Sitzungsber. der preuss. Ac. Wiss. 1929 pagg. 371 e ss.

⁷ Cfr. le conclusioni a cui pervengono gli studiosi citati alla nota 5, e l'esame dei passi che essi analizzano in proposito.

zione a cui si ispira questa opera eusebiana, può in pratica non rivelarsi pari alle aspettative di chi intenda ricostruire la cronologia eusebiana degli avvenimenti in questione. E in effetti, il resoconto della persecuzione che si legge nei *Mart. Pal.* si svolge secondo gli episodi di ciascun anno, secondo una precisa delimitazione, ma accade molto raramente di incontrare un riferimento ai fatti estranei alle vicende dei martiri e che tuttavia sono importantissimi per la storia degli anni iniziali del IV sec. In realtà, nonostante le apparenze, dai *Mart. Pal.* si possono ricavare poche indicazioni, più o meno nella stessa misura di quelle che si ricavano dalla *H. E.* e con le medesime limitazioni che in esse si riscontrano.

Benchè ispirata a intenti molto diversi rispetto alle due opere di cui si è detto, anche la *V. Const.* può fornire qualche utile elemento alla discussione: si tratta comunque di semplici e generiche indicazioni, la cui importanza è bene sempre valutare con una certa prudenza. E' chiaro comunque che ogni ricerca cronologica condotta sui testi citati si presenta sempre piuttosto difficile, e che inoltre quei pochi luoghi, i quali potrebbero fornire validi spunti all'indagine, appaiono oscuri e quindi di incerta interpretazione.

In ogni caso appare buona norma, da adottare come principio metodico, istituire il confronto fra i tre testi eusebiani, quando ciò sia possibile, e quindi considerare valida l'esistenza di una tradizione eusebiana, solo quando si possa ritenere con sufficienti probabilità, che vi sia accordo fra le versioni degli avvenimenti da cui la tradizione stessa è composta. E' questo del resto un procedimento, si può dire, necessario poichè è indispensabile illustrare i punti oscuri di un testo attraverso i luoghi paralleli degli altri testi appartenenti alla medesima tradizione: per mezzo del confronto è possibile in qualche modo valutare i dati eusebiani e darne un'interpretazione che gli stessi testi, esaminati indipendentemente l'uno dall'altro, renderebbero quanto mai incerta. Comunque saranno le pagine seguenti a dare illustrazione di queste premesse.

Quale punto di partenza per l'indagine che qui si propone riteniamo sia da indicare un passo della *H. E.*⁸: τοιαῦτ' ἦν τὰ διὰ παντὸς τοῦ διωγμοῦ παρατετακότα, δεκάτῳ μὲν ἔτει σὺν θεοῦ χάριτι παντελῶς πεπauμένον, λωφᾶν γε μὴν μετ' ὀγδοὺν ἔτος ἐναρξάμενον. Si tratta di un punto di fondamentale importanza in quanto esso presenta l'unico

⁸ VIII, 16, 1.

riferimento alla cronologia assoluta degli avvenimenti narrati nell'ottavo e nel nono libro, gli avvenimenti cioè di cui ci occupiamo in questa sede. Infatti l'accenno alla durata della persecuzione (δεκάτω... ἔτει) e, in secondo luogo, alla breve sospensione di essa, avvenuta qualche tempo prima della definitiva cessazione della persecuzione stessa (μετ' ὀγδοὺν ἔτος) conducono direttamente alla data di inizio di essa e al modo con cui questa è fissata in Eusebio. Egli dice che la persecuzione contro i Cristiani ebbe inizio nel corso del diciannovesimo anno dell'impero di Diocleziano, nel mese di marzo, in prossimità della Pasqua, quando furono pubblicati dappertutto i βασιλικά γράμματα.⁹ Siccome, in tutta la tradizione e la documentazione di cui disponiamo, non esiste alcun dubbio sull'anno in cui Diocleziano venne in possesso della suprema carica (17 novembre 284)¹⁰, è facile calcolare che l'inizio della persecuzione ebbe luogo nel 303 (la determinazione del giorno ha qui importanza del tutto secondaria). D'altra parte, questa stessa data è confermata anche dagli altri testi, i quali vi giungono attraverso computi del tutto differenti, cosicchè la datazione che si trova nella *H. E.*, sia in riferimento all'impero di Diocleziano, sia indipendentemente da esso, può considerarsi un punto fermo, al di fuori di ogni discussione. Essa pertanto può a buon diritto rappresentare la base per i successivi calcoli, in quanto è l'unico dato assoluto della cronologia eusebiana nell'ambito del breve periodo che ci interessa¹¹.

⁹ VIII, 2. 4 Ἔτος τοῦτο ἦν ἑννεακαιδέκατον τῆς Διοκλητιανοῦ βασιλείας, Δύστρος μὴν, λέγοντο δ' ἂν οὗτος Μάρτιος κατὰ Ῥωμαίους, ἐν ᾧ τῆς τοῦ σωτηρίου πάθους ἑορτῆς εἰσελευνούσης, ἦπλωτο πανταχόσε βασιλικά γράμματα...

¹⁰ Sulle fonti riguardanti questa data e la problematica relativa, cfr. W. SESTON, *Dioclétien et la tétrarchie*, Paris 1949 I pagg. 49 e ss.; il solo punto dibattuto praticamente riguarda il mese e il giorno in cui l'imperatore ha assunto il potere, se il 7 settembre o il 17-20 novembre del 284 (cfr. ad es. ENSSLIN, in *Aegyptus* XXIX 178 e ss., e T. IZZO D'ACCINI, in *Rivista Fil. Istr. Class.* XXVI 1948 pagg. 244 e ss.): siccome per quanto si riferisce all'anno, non sembra esistere alcun dubbio, la questione di cui si è fatto cenno, non ha alcun interesse ai fini della nostra indagine.

¹¹ La data dell'inizio della persecuzione, che ci viene riferita da Eusebio — il 303, con qualche oscillazione nel mese — è comune a tutta la tradizione. Sui dati relativi alla cronologia della grande persecuzione e a tutto il suo svolgimento si veda il sintetico quanto esaurientissimo articolo di J. VOÛT, in *Reall. für ant. und Christ.* XX 1192. Cfr. anche F. ALLARD, *La persécution de Dioclétien e le Triomphe de l'Eglise*, Paris 1908; J. MOREAU, *La persécution du Christ. dans l'Emp. Rom.* Paris 1956; W. FRENZ, *Martirdom and Persécution in the early Church*. Oxford 1965, pagg. 477 e ss.

Posto questo punto, ossia che la persecuzione ebbe inizio nel 303, vediamo come vada inteso il passo che sopra si è citato: la persecuzione si concluse παντηλῶς nel corso del decimo anno dal suo inizio (δεκάτω... ἔτει), quindi, grosso modo, nell'anno compreso fra il marzo 312 e il marzo 313. Qui si fermano le informazioni di Eusebio; tuttavia ci è consentito di integrare la narrazione della H. E. per mezzo dei dati più particolareggiati tramandati da Lattanzio. Dal punto di vista metodico infatti non pare che si possa opporre alcuna difficoltà al trasferimento della data precisa (mese e giorno), che si trova in Lattanzio, alla cronologia più generale, limitata all'indicazione dell'anno, che si trova in Eusebio.

La persecuzione ebbe termine con la sconfitta di Massimino Daia ad opera di Licinio e, ufficialmente, con l'editto di tolleranza che l'imperatore sconfitto emanò dopo essere stato messo in fuga: in questo senso ci informano unanimemente Eusebio e Lattanzio. Però, nè la H. E.¹², nè gli altri testi che si possono raggruppare intorno al nome di Eusebio, riferiscono quando tale avvenimento sia avvenuto esattamente, nello spazio di quei dodici mesi compresi fra il febbraio-marzo 312 e il febbraio-marzo 313. Tuttavia sapere se l'editto sia stato pubblicato nel 312 o nel 313 (chè, in base al testo eusebiano, si potrebbero dedurre entrambe le date) è di interesse determinante per le conseguenze che ne derivano riguardo alla cronologia degli avvenimenti compresi nell'ultimo triennio della decennale persecuzione.

Occorre dunque conoscere con esattezza la data della battaglia di *Campus Erganus*, la quale vide di fronte Massimino e Licinio e si concluse con la disfatta del primo: essa infatti rappresenta il *terminus post quem* per la datazione dell'editto di Massimino che segna un punto fermo ai fini della presente indagine. Dice dunque Lattanzio¹³ che la battaglia fu combattuta il primo giorno di maggio, e non esiste motivo alcuno per dubitare dell'esattezza di essa, tanto più che la tradizione non conosce date diverse da questa. Trasferendo questa data nel contesto eusebiano, essa deve essere compresa — come si è detto — fra il febbraio-marzo 312 e il febbraio-marzo 313, dunque non può trattarsi che del primo maggio del 312. Di conseguenza, poco dopo questa data, con la pub-

¹² H. E. IX. 10. 6.

¹³ *De Mort. Pers.* 46, 8: *statuit imperator proelium diei Kalendarum maiarum, quae octavum annum nuncupationis eius implebant, ut suo potissimum natali vince-retur...*

blicazione dell'editto da parte di Massimino, la persecuzione cessò definitivamente ¹⁴.

Questa è la conclusione a cui conduce l'esame del testo di Eusebio: essa in un certo senso potrà forse sorprendere, ma, dati i presupposti su cui essa è fondata, non sembra prestare il fianco a obiezioni di sorta; del resto, proseguendo nell'analisi del testo in discussione, tale conclusione potrà essere ulteriormente confermata. Rivolgiamo allora l'attenzione al secondo dato contenuto nel passo eusebiano sopra citato, per poi passare all'esame degli altri testi che formano la tradizione eusebiana, in rapporto ai punti che stiamo trattando.

Μετ' ὀγδοὺν ἔτος la persecuzione cominciò ad attenuarsi (λωφῶν): senza dubbio Eusebio, con questa espressione, allude alla breve sospensione dell'attività anticristiana provocata dall'editto di Galerio, promulgato

¹⁴ Tutto il ragionamento che si è svolto sul testo eusebiano è fondato — come si è visto — sull'espressione τῷ δεκάτῳ ἔτει; e sul significato di essa non credo si possano nutrire dubbi; tuttavia all'inizio del capitolo che precede il capitolo in discussione — all'inizio cioè del cap. 15 — si legge una frase che potrebbe indurre in sospetto: Διὰ παντός γε τοι τον κατὰ τὸν διωγμὸν δεκαέτους χρόνου. In altri termini, il cenno che qui troviamo a un intero decennio di persecuzione potrebbe far pensare che questa frase sia in contrasto con quella del cap. seguente (16, 1) dalla quale si deduce che la persecuzione è durata nove anni più qualche mese. Ma si osservi innanzitutto che la prima affermazione appare piuttosto vaga e generica; ne è prova fra l'altro il fatto che si parli subito dopo di un πόλεμος che si svolse ininterrottamente, mentre invece nella stessa *H. E.* si accenna a varie interruzioni, fra cui è ricordata soprattutto la tregua seguita alla promulgazione dell'editto di Galerio, di durata non trascurabile. Pertanto il primo riferimento alla durata della persecuzione appare — per così dire — arrotondato in funzione di una panoramica estremamente rapida e quindi superficiale delle vicende del decennio di persecuzione. D'altra parte, se a questa prima notazione cronologica l'autore avesse attribuito un valore di qualche rilievo sul piano cronologico, certamente avrebbe fatto a meno di riprendere, qualche riga più avanti, lo stesso punto, sentendo il bisogno di indicare ancora la durata del διωγμός. Ed allora, se si pensasse che le due frasi in discussione sono equivalenti, a parte l'evidente forzatura che si dovrebbe esercitare nell'esegesi letterale del testo, non si comprenderebbe come mai a così breve distanza l'autore abbia inserito due identici riferimenti cronologici; se poi si pensa che — come appare di gran lunga più logico — esista una certa sfumatura per cui le due frasi hanno un valore, in misura sia pure modestissima, differente non resta che attribuire il valore di una determinazione più precisa a 16, 1, mentre 15, 1 assume il valore di una indicazione approssimativa. Ed è questa appunto l'ipotesi che sopra si è fatta. Il valore tutt'altro che attendibile di 15,1 appare anche dallo stridente contrasto fra οὐδὲν αὐτοὺς διαλέλοιπεν della prima frase e l'accento e un'interruzione — λωφῶν — di 16, 1 che sotto ogni rispetto appare più preciso.

a Serdica ¹⁵. Del resto non si vede a quale altro episodio possano riferirsi le parole del vescovo di Cesarea, nè — pur in una diversa prospettiva di interpretazione — esiste il minimo dubbio degli studiosi in merito. E infatti, in seguito al provvedimento di Galerio, ormai disfatto dalla malattia e in punto di morte, la persecuzione subì un vero e proprio periodo di stasi da quando aveva avuto inizio: e certamente si può parlare di *λωφᾶν* riguardo a quella pausa di circa sei mesi, la quale interrompeva il procedere di una situazione di gravissimo disagio che durava ormai da tanti anni. Altre pause nel triennio di cui ci occupiamo non sono che episodi di scarsissimo rilievo per la loro brevità e, a volte, per il loro interesse geograficamente limitato.

Insomma, in base alle informazioni complessive di cui disponiamo, la sospensione (*λωφᾶν*) sembra da attribuire indiscutibilmente a Galerio; d'altro canto si può ancora fare un'osservazione: le due indicazioni cronologiche, contenute nel luogo eusebiano che qui si discute, sono poste a chiusura di un panorama sommario e generico dei vari aspetti della persecuzione, il quale si conclude con l'editto di Galerio. Quindi la narrazione prosegue, dopo un profilo della situazione durante i sei mesi di tregua ¹⁶ — in particolare riguardo al comportamento di Massimino nello stesso lasso di tempo —, con l'esposizione dell'ultima fase della persecuzione e le vicende di essa fino alla caduta di Massimino ¹⁷. In altre parole, la narrazione riprende dall'editto di Galerio fino alla fine, dopo il breve bilancio della persecuzione contenuto nel capitolo in cui si trovano le due notazioni cronologiche delle quali stiamo trattando; pertanto

¹⁵ Il verbo *λωφᾶν* può essere inteso sia nel senso di « attenuarsi », sia nel senso di « cessare » (cfr. STEPHANUS, *Th. l. g.*, s. v. e LIDDEL-SCOTT, *Lex.*, s. v.). In questo caso è da ritenere più verosimile il secondo significato, poichè la tregua seguita all'editto di Galerio, da Eusebio stesso è considerata completa (τοῖς ὑπ' αὐτὸν ἄρχουσιν τὸν κατ' ἡμῶν διωγμὸν ἀνεῖναι προστάττει *H. E.* IX.1.1), tanto che le condizioni dei Cristiani e le prospettive per l'immediato futuro apparivano quanto mai favorevoli (*H. E.* IX.1.8-11). Non può trattarsi dunque di una attenuazione, poichè dopo meno di sei mesi, la persecuzione fu ripresa in maniera ancor più violenta: col participio *ἐναρξαμένου* è possibile che si alluda alla prima sospensione, giacchè, se si intendesse « avendo cominciato ad attenuarsi », non si potrebbe ammettere la ripresa avvenuta pochi mesi dopo. Sulle varie fasi della persecuzione, oltre ai lavori sulla storia generale del triste periodo, si veda ORGELS, in GRÉGOIRE, *Mémoires de la Cl. des Lettres de l'Accad. de Belg.* XLVI pagg. 131 e ss.

¹⁶ *H. E.* IX.1.

¹⁷ *Ibid.*, IX.1 e ss.

la descrizione dei sei mesi di tregua, dopo la citazione dell'editto di Gale-rio e la descrizione della morte atroce dello stesso imperatore, non può essere che la chiarificazione delle parole $\lambda\omega\phi\acute{\alpha}\nu \gamma\epsilon \mu\eta\nu \mu\epsilon\tau'\delta\gamma\delta\omicron\omicron\nu \xi\tau\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu\alpha\rho\acute{\xi}\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$.

Allora, in quale anno, secondo Eusebio, fu pubblicato l'editto di Serdica? Conosciamo con esattezza il giorno in cui avvenne la pubblicazione dell'editto: come nel caso precedentemente esaminato, e con identico criterio, ci serviamo di Lattanzio e della sua precisa testimonianza¹⁸. Partendo da questo dato — il 30 aprile, — possiamo determinare la datazione eusebiana dell'editto. Posto che, secondo Eusebio, la persecuzione abbia avuto termine nel 312 — come sopra si è visto — e che cioè la battaglia di *Campus Ergenus* e la conseguente sconfitta di Massimino abbiano avuto luogo il primo maggio 312, la conseguenza immediata ed evidente che si ricava dal contesto eusebiano, oltre che dalla logica interna degli avvenimenti non può essere che una sola¹⁹: l'intervallo di circa due anni — sul quale non è assolutamente da dubitare — che separa l'editto di Galerio dalla caduta di Massimino rende impossibile una datazione dell'editto stesso posteriore alla metà del 310. E con l'aiuto della testimonianza lattanziana si giunge senza difficoltà alla data del 30 aprile 310.

Ma, indipendentemente dalla battaglia di *Campus Ergenus*, sulla quale poggia questa datazione eusebiana dell'editto di Serdica, c'è un argomento fondamentale che serve a confermare la cronologia dell'editto e di conseguenza quella della caduta di Massimino. Che cosa significa esattamente $\mu\epsilon\tau'\delta\gamma\delta\omicron\omicron\nu \xi\tau\omicron\varsigma$? L'espressione non può intendersi che in un senso ben preciso, ossia: « durante l'ottavo anno » o, forse meglio ancora, « dopo l'inizio dell'ottavo anno »; su questa interpretazione non dovrebbero sussistere dubbi, del resto alcuni confronti la confermano decisamente²⁰. Se ne deduce dunque che l'editto di Galerio, secondo Eusebio,

¹⁸ *De Mort. Pers.*, 35, 1.

¹⁹ Basta osservare la successione dei documenti imperiali inseriti nel IX libro dell'*H. E.* e i riferimenti che l'imperatore Massimino fa ai suoi atti pubblicati negli anni precedenti ($\tau\acute{\omega} \pi\alpha\rho\epsilon\lambda\theta\acute{\omicron}\nu\tau\iota \acute{\epsilon}\nu\iota\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$). Cfr. M. R. CATAUDELLA, *Due luoghi eusebiani*, in corso di stampa in « Helykon ».

²⁰ Sul significato della preposizione $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ in senso temporale, unita a un numerale, ossia col valore di « durante », cfr. Her. 1, 150: $\text{Νύκτωρ ἢ μεθ' ἡμέραν}$, che non lascia adito a dubbi di nessun genere. Per l'interpretazione del caso particolare è decisivo il confronto con Theofr., *H. Pl.* 4.2.8.: $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha} \tau\acute{\omicron}\nu \tau\acute{\rho}\iota\tau\omicron\nu \xi\tau\omicron\varsigma$. Cfr. ancora

fu pubblicato a Serdica nello spazio fra il febbraio-marzo 310 e il febbraio-marzo 311 (cioè nel corso dell'ottavo anno dall'inizio della persecuzione): quindi, essendo noto il giorno preciso della pubblicazione — il 30 aprile, come testimonia Lattanzio — è facile ricostruire la data eusebiana dell'avvenimento in questione, che si pone di conseguenza il 30 aprile 310.

Partendo da questo dato e seguendo un procedimento analogo a quello che si è usato sopra per datare l'editto di Serdica, dopo aver stabilito la data della caduta di Massimino, una volta determinata la cronologia dell'editto di Serdica, ne risulta confermata la data eusebiana della caduta di Massimino e della fine della persecuzione, che con essa in un certo senso si identifica. Infatti, siccome alla luce del contesto eusebiano, l'intervallo fra i due avvenimenti — l'editto di Serdica e la battaglia di *Campus Erganus* —, come si è detto, non supera i due anni, iniziando il calcolo dall'aprile 310, la fine della persecuzione non potrà collocarsi molto al di là della primavera del 312, come indicava perfettamente l'espressione eusebiana (δεκάτῳ ἔτει) sopra esaminata.

Posti questi due dati, si rende molto facile — derivandone quasi come una conseguenza — determinare la datazione eusebiana di un altro importante avvenimento, la battaglia del Ponte Milvio, la quale è compresa nel biennio che separa i due fatti di cui finora si è parlato. La battaglia ebbe luogo il 28 ottobre, come informa naturalmente Lattanzio²¹: posteriore di poco a questo episodio è la lettera di Massimino a Sabino, nel corso della quale l'imperatore fa riferimento alla sua entrata a Nicomedia, avvenuta l'anno precedente (τῷ παρελθόντι ἐνιαυτῷ), la

Jos., *Bell. Jud.* 1.16.2. Molto significativo è anche il confronto fra due passi dello stesso Flavio Giuseppe (*Bell. Jud.* 1.13.1: μετὰ ἑτῇ δύο, e *Ant. Jud.*, 14.13.2: ἐν τῷ δευτέρῳ ἔτει) i quali si riferiscono allo stesso episodio, con due espressioni differenti.

E' questo — com'è noto — un uso comune anche alla lingua latina: cfr., ad es., Plin. *N. H.* 18, 93 (vedi A. ÖNNERFORS, *Pliniana*, Uppsala 1956). Si veda ancora a questo proposito la fondamentale *Lateinische Grammatik* di Leumann, Hofmann e Szantyr (Beck Verlag, München 1965, pagg. 213 e ss.). Sul significato della preposizione *post* unita ad un numerale ordinale, col valore equivalente a *post* con un numerale cardinale diminuito di un'unità — *post quintum annum* uguale a *post quattuor annos* — cfr. A. GAGNER, in *Eranos* 1932, pagg. 110 ss. Sono indicativi anche gli esempi riportati in ERNOUT-THOMAS, *Syntaxe latin*, Paris 1953, pagg. 117 e ss. (*Mon. Anc.* I, I¹; *Vell. Pat.* 2, 61).

²¹ Lact., *De Mort. Pers.*, 36, 1.

quale pertanto è anteriore di un anno alla battaglia del Ponte Milvio. Ora, siccome Massimino entrò a Nicomedia poco dopo la morte di Gale-rio²², cioè nell'estate del 310 secondo la datazione eusebiana, lo scontro fra Costantino e Massenzio viene a porsi nell'ottobre del 311.

Questa è dunque, a quel che pare, la cronologia che si ricava dai dati e dal contesto della *H. E.* per l'ultimo triennio della persecuzione.

E' ora il momento di passare all'esame di un altro testo eusebiano, i *Mart. Pal.*, in quanto esso costituisce un elemento fondamentale di confronto per la ricostruzione della tradizione eusebiana. Un passo è di interesse particolare ai fini dell'indagine cronologica relativa al periodo di cui ci occupiamo: esso infatti si riferisce direttamente a una delle date finora discusse in base al testo dell'*H. E.* e indirettamente, alle altre due, poichè queste — come si è visto — in linea di massima, non presentano difficoltà di rilievo, dal momento che, nel contesto eusebiano, esse fanno parte di una successione di avvenimenti strettamente collegati fra di loro.

Questo è il testo dei *Mart. Pal.*²³: ταῦτα μὲν οὖν τὰ κατὰ Παλαιστίνην ἐν ὅλοις ἔτεσιν ὁκτὼ συμπερανθέντα μαρτύρια, καὶ τοιοῦτος ὁ καθ' ἡμᾶς διωγμός. Le parole del vescovo di Cesarea si riferiscono evidentemente alla fine della persecuzione in terra di Palestina: le vicende dei martiri di cui l'autore ha fatto ampia narrazione hanno occupato un periodo di otto interi anni; in seguito la persecuzione è cessata, e gli imperatori hanno cambiato radicalmente atteggiamento nei confronti dei Cristiani, contro i quali avevano dapprima infierito ferocemente. Ciò vuol dire che la fine della persecuzione in Palestina — secondo Eusebio — è da collocare verso la metà, o anche oltre, del 311 (partendo ovviamente dal 303)²⁴. Ed allora ci chiediamo: come e per quale ragione si è determinata quella situazione per cui nei *Mart. Pal.* si dice che la persecuzione ha avuto termine dopo otto anni, in contrasto con quanto invece è affermato nella *H. E.*? Seguendo la traccia della narrazione più com-

²² Lact., *ibid.* 36.1.

²³ *Mart. Pal.*, XIII, 11.

²⁴ A questo proposito è bene rilevare che la data di inizio della persecuzione è indicata esplicitamente nei *Mart. Pal.* (*Praef.* 1: Ἔτος τοῦτο ἦν ἐννεακαιδέκατον τῆς Διοκλητιανοῦ βασιλείας, Ξανθικὸς μὲν, ὃς λέγεται ἂν Ἀπρίλλιος κατὰ Ῥωμαίους.....) e corrisponde, salvo la trascurabile differenza di un mese, dovuta probabilmente alla comprensibile impossibilità che le disposizioni imperiali avessero attuazione contemporaneamente in tutte le regioni dell'impero, alla data tramandata dall'*H. E.* Ciò autorizza l'analisi del calcolo per entrambi i testi.

pleta ed organica della *H. E.* non è difficile dare una risposta: la fine della vera e propria persecuzione in Palestina fu determinata dall'atteggiamento fermo e deciso assunto da Costantino e Licinio subito dopo la battaglia del Ponte Milvio, atteggiamento che si manifestò nella lettera che entrambi gli imperatori indirizzarono a Massimino ²⁵.

La linea di condotta di Massimino in seguito agli ultimi sviluppi degli avvenimenti che avevano portato alla scomparsa di Massenzio, suo alleato, è nota a noi attraverso il rescritto che l'imperatore scrisse a Sabino ²⁶. Questo documento è ispirato a una tattica di prudente attesa, finchè la situazione non si fosse ristabilita nel senso desiderato dall'imperatore, consentendogli di riprendere il suo abituale atteggiamento nei confronti dei Cristiani. Questa è l'interpretazione dei testi eusebiani alla quale dobbiamo attenerci ²⁷. Ne consegue dunque che Massimino non ha assunto una posizione precisa nei riguardi dei Cristiani per cui possa dirsi che con le *litterae* di Costantino e Licinio al Daia la persecuzione abbia avuto termine definitivamente, cedendo il posto a un regime di tolleranza e di tranquillità. Nulla di tutto questo: la situazione era quanto mai instabile nel suo equilibrio e la condizione generale non era certo favorevole a chi professava la fede cristiana, chè in realtà ogni ostacolo veniva creato alla pratica del culto. Del resto gli sviluppi successivi degli avvenimenti dimostrarono largamente questo stato di cose.

In realtà dunque, perchè si possa parlare veramente di una definitiva conclusione della persecuzione, bisogna attendere che sia eliminato l'ultimo propugnatore di essa, e con la sua disfatta a *Campus Eרגenus*, e l'editto che immediatamente la seguì, ebbe termine effettivamente quel terribile decennio, e le fonti unanimemente considerano conclusa la persecuzione in coincidenza con la caduta di Massimino ²⁸. Ma se noi intendiamo il termine διωγμός, persecuzione, nel senso più comune e più drammatico della parola — ossia come uno sterminio continuato e sistematico

²⁵ *H. E.* IX. IX. 12 e ss.

²⁶ *Ibid.* IX. IXa.

²⁷ *Ibid.* IX. IX. 10 e ss. Dopo aver fatto cenno alla falsità delle affermazioni contenute nel rescritto di Massimino citato poco prima e imposto dalle circostanze, ma per nulla corrispondente al pensiero reale dell'imperatore, Eusebio così prosegue: οὐκ οὖν ἐτόλμα τις τῶν ἡμετέρων σύνοδον συγκροτεῖν οὐδ' αὐτὸν ἐν φανερῷ καταστήσασθαι, ὅτι μηδὲ τοῦτ' ἠθέλεν αὐτῷ τὸ γράμμα, αὐτὸ μόνον τὸ ἀνεπηρέαστον ἡμῖν ἐπιτρέπον φυλάττεσθαι, οὐ μὴν συνόδους ἐπιτελεῖν ποιεῖσθαι.

²⁸ Cfr., per quanto riguarda le fonti, l'articolo del Vogt, citato alla nota 10.

di coloro i quali, malgrado ogni tentativo di convincimento in senso contrario, persistevano fieramente nella professione della fede cristiana, con la ricca messe di martiri che ne derivava — allora la persecuzione si è conclusa praticamente dopo la battaglia del Ponte Milvio, poichè, sia per necessità, sia per opportunismo diplomatico, da quel momento Massimino non potè continuare assolutamente nella stessa direzione che aveva seguito prima della decisa presa di posizione di Costantino e Licinio. La naturale conclusione pertanto è questa, che nei *Mart. Pal.* il resoconto martirologico ha termine con la battaglia del Ponte Milvio e con gli atti che a questa seguirono, chè, venendo a mancare da questo momento i martiri, a un'opera del genere dei *Mart. Pal.*, veniva a mancare contemporaneamente la materia da trattare ²⁹.

In ogni caso ci si può porre la domanda: con quale altro episodio si può pensare che sia stata conclusa la narrazione dei *Mart. Pal.*? E' evidente che in questo caso Eusebio non può riferirsi alla cessazione definitiva della persecuzione, poichè in nessun testo ad essa è attribuita una durata di otto anni, e, oltretutto una simile supposizione sarebbe in palese e insanabile contrasto con i passi della *H. E.* che sopra si sono discussi e con lo svolgimento complessivo degli avvenimenti quale ci è noto attraverso tutta la tradizione. Una soluzione del genere insomma si può scartare senza ombra di dubbio. Ma sembra pure da respingere un'altra ipotesi, la quale invece raccoglie generalmente il consenso degli studiosi ³⁰, secondo cui nei *Mart. Pal.* il racconto si chiude con la promulgazione dell'editto di Serdica. Esso, come è noto, provocò una sospensione dell'attività anticristiana di Massimino, ossia una tregua che durò poco meno di sei mesi ³¹; ma non si trattò d'altro che di una tregua, chè allo scadere di questo breve intervallo (dal maggio all'ottobre circa), Massimino riprese la persecuzione con rinnovato vigore ed essa proseguì ancora per un anno all'incirca con tutte le sue più crudeli manifestazioni,

²⁹ Infatti nella *H. E.* non si incontra più menzione di martiri cristiani, anzi, la furia sanguinaria di Massimino, dopo la sconfitta, si rivolse addirittura contro i sacerdoti pagani, su consiglio dei quali, probabilmente, aveva intrapreso la guerra (cfr. *H. E.*, IX. X. 6).

³⁰ Già in questo modo intendeva il Valesius (MIGNE XX PG, pagg. 1518-19: *haec lacuna facile suppleri potest ex capite ultimo libri octavi Hist. Eccl.*); cfr. da ultimo, G. BARDY, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, II. VIII-X et les Mart. en Palest.*, Paris 1958, pag. 174, nota 8.

³¹ *H. E.* IX. 2: οὐδ' ὅλους ἐπὶ μῆνας ἕξ τοῦτον ἐπιτελεῖσθαι τὸν τρόπον ἠνέσχετο.

senza attenuarsi minimamente finchè la sconfitta di Massenzio e il deciso atteggiamento assunto in quell'occasione da Costantino e Licinio non valsero a cambiare radicalmente la situazione.

Ne fornisce ampia testimonianza la *H. E.* nella prima parte del libro IX³², in cui la ripresa della persecuzione è descritta in tutta la sua gravità e inaudita ferocia; ed è dedicato notevole spazio alle figure più rappresentative fra i martiri di quell'anno, né è segnalata alcuna limitazione in merito all'estensione geografica della persecuzione³³. Ciò vuol dire che la parte dell'impero sottoposta al governo di Massimino fu colpita senza alcuna eccezione dalla violenza sterminatrice dell'imperatore nemico dei Cristiani (ἡμῶν δ' αὖ φυγαὶ πάλιν ἀνεκινούντο, καὶ διωγμοὶ χαλεποί, τῶν τε κατὰ πάσας ἐπαρχίας ἡγουμένων αὐτοῖς δεῖναι καὶ ἡμῶν ἐπαναστάσεις)³⁴.

Stando così le cose non si comprende come si possa supporre che la narrazione dei *Mart. Pal.* si concluda con la pubblicazione dell'editto di Galerio, tantopiù se si pensa che il testo stesso di Eusebio lascia intendere chiaramente che il resoconto ha termine con la effettiva cessazione della persecuzione (ταῦτα... συμπερανθέντα μαρτύρια, καὶ τοιοῦτος ὁ καὶ ἡμῶν διωγμός)³⁵, e le parole che seguono rappresentano quasi un bilancio di quel terribile decennio, un profilo dei motivi più salienti della persecuzione e delle vicende di quel periodo. Dopo l'editto di Galerio la furia del διωγμός riprese con maggiore violenza, e fu proprio quest'ultimo scorcio del dramma a provocare la soluzione della tragedia; e il racconto dei *Mart. Pal.* fa capo non all'editto di Galerio — chè allora la persecuzione in nessun modo poteva dirsi conclusa —, ma alla battaglia del Ponte Milvio e agli atti ufficiali che dall'esito di essa furono determinati.

Ricapitolando, nessun dubbio può sussistere su questo punto: la persecuzione, nella sua forma più aperta e violenta, ha avuto termine con la lettera che Costantino e Licinio inviarono a Massimino dopo la caduta di Massenzio e con l'atteggiamento che questi prese in conseguenza; è da escludere che i *Mart. Pal.* si chiudano con gli avvenimenti che condussero all'editto di Serdica, poichè dopo meno di sei mesi la persecuzione

³² Specialmente *H. E.* IX. 2 e ss.

³³ *H. E.* IX. 6. 2. In questo senso possono valere anche le testimonianze dei martirologi; cfr. comunque le trattazioni riguardanti la storia della persecuzione citate alla nota 11.

³⁴ *H. E.* IX. 6. 1.

³⁵ *Mart. Pal.* XIII, 11.

ricominciò con grande vigore continuando ancora per circa un anno; è pure da escludere per evidenti ragioni che lo scritto eusebiano si chiuda con la caduta di Massimino, poichè in questo caso la durata della persecuzione sarebbe ridotta a otto anni, ciò che contrasta con l'unanime testimonianza delle altre fonti. Del resto i *Mart. Pal.* non sono una storia della persecuzione, ma un elenco cronologicamente ordinato degli episodi più significativi fra gli innumerevoli di cui i martiri cristiani furono protagonisti; un'opera del genere trova la sua logica conclusione esclusivamente dopo la battaglia del Ponte Milvio: infatti la trattazione delle vicende dei martiri — che è il solo argomento che interessi a Eusebio dato il carattere della sua breve opera — finisce con questo avvenimento che pose fine, per un certo periodo di tempo, al tragico elenco dei martiri. La situazione per i Cristiani rimaneva oltremodo incerta e precaria nel breve lasso di tempo che seguì fino all'eliminazione di Massimino, tuttavia il nuovo ordine di cose che si era creato impedì che avessero luogo manifestazioni di violenza aperta nei confronti dei seguaci della fede cristiana.

Passiamo ora alle conseguenze di ordine cronologico — le quali ci interessano specificamente in questa sede — che derivano da tutto il ragionamento che si è svolto: otto interi anni trascorsero dall'inizio della persecuzione fino alla battaglia del Ponte Milvio o poco dopo; partendo dunque dall'aprile 303, la battaglia si collocherebbe verso la metà del 311. Ma poichè a noi è noto, come sempre attraverso Lattanzio, il giorno preciso in cui la battaglia fu combattuta (il 28 ottobre), non si può certamente ritenere difficile attribuire all'espressione ἐν ὅλοις ἔτεσιν ὀκτώ l'estensione approssimativa per arrivare a comprendere i pochi mesi che separano la scadenza precisa degli otto anni dalla data tramandata da Lattanzio (dall'aprile all'ottobre)³⁶.

Pertanto la battaglia del Ponte Milvio, secondo la versione dei *Mart. Pal.*, va datata nel 311, ciò che coincide esattamente con la cronologia degli ultimi tre anni di persecuzione che si desume in maniera evidente

³⁶ Del resto neanche l'editto di Galerio sfuggirebbe a questa forzatura cronologica, sia pure in misura più modesta. Inoltre non è da dimenticare che, dopo la pubblicazione degli editti, bisogna attendere che trascorra un certo lasso di tempo perchè si giunga al martirio dei Cristiani, chè nella fase iniziale — come è noto — la persecuzione si svolse in maniera piuttosto blanda, mirando soprattutto a distruggere le cose dei Cristiani, piuttosto che i Cristiani stessi (a questa fase dovettero appartenere soprattutto le distruzioni degli edifici destinati al culto e dei libri sacri ecc.).

dal testo della *H. E.* Di conseguenza si può ben dire che la versione dei *Mart. Pal.* coincide perfettamente con quella della *H. E.*, anche se degli altri punti in discussione nei *Mart. Pal.* non si fa menzione alcuna: posta con sicurezza la corrispondenza precisa dei due testi in un determinato punto, è lecito giungere alla conclusione che le due versioni cronologiche dei fatti coincidano perfettamente, quando non esista alcun elemento che serva a ricostruire in qualche modo i dati mancanti.

Può valere comunque a titolo esclusivamente indicativo, un'osservazione riguardante il resoconto eusebiano delle vicende dei martiri in Palestina: nel periodo che corre fra il maggio e il settembre 310 non è ricordato alcun martire; questo stesso periodo coincide, grosso modo, con la sospensione dell'attività persecutoria determinatasi in seguito all'editto di Galerio secondo la versione della *H. E.* che qui si è ricostruita ³⁷.

Qui si esaurisce la tradizione eusebiana sugli avvenimenti di questo periodo, chè dalla *V. Const.* non è possibile ricavare alcun elemento per la cronologia di questi anni, la quale quindi può così delinearasi:

30 aprile 310	editto di Serdica
28 ottobre 311	battaglia del Ponte Milvio
1 maggio 312	battaglia di <i>Campus Ergenus</i> .

Dunque Eusebio sposta indietro di un anno rispetto ai dati che ci provengono dalla maggior parte della rimanente tradizione; nè la documentazione monumentale, per taluni aspetti almeno, è in contrasto con la versione eusebiana. In ogni caso nei punti che sopra sono stati esaminati la tradizione cronologica eusebiana si presenta in maniera perfettamente coerente, cosicchè l'eventuale tentativo di conciliare almeno qualcuna delle date di cui si è parlato creerebbe insormontabili difficoltà nell'interpretazione del testo eusebiano ³⁸.

³⁷ Si tratta evidentemente di una constatazione di valore molto relativo, in quanto le date in cui avvennero i martiri nel breve periodo che ci interessa, non sono indicate nel testo dei *Mart. Pal.* (XII. 1 e ss.), e quindi bisognerebbe ricorrere al confronto con i martirologi, ciò che naturalmente renderebbe molto precario giungere a conclusioni di un certo rilievo. Cfr. H. ACHELIS, *Die Martyrologien. Ihre Geschichte und ihr Wert*, Abhand. der Kön. Ges. zu Gött. Ph. Hist. Kl., N. F. III 1900 (Berlin 1901); P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Osservazioni sopra alcuni atti dei martiri da Settimio Severo a Massimino Daia*, Nuovo Bull. di Arch. Christ. X. 1904, pag. 5

³⁸ Entrano in ballo a questo proposito le conclusioni del Bruun (cfr. nota 1); e sono da ricordare anche certi dati cronologici che si trovano nei *Cons. Const.* (secon-

* * *

A questo punto è il caso di chiedersi se quella coerenza a cui si è accennato sia limitata al triennio conclusivo della grande persecuzione o se essa invece abbia rispondenza in qualche altro episodio del medesimo ciclo di avvenimenti. Con questo intento appunto ci proponiamo di esaminare i dati eusebiani relativi a un punto fondamentale nella storia dei primi anni del IV sec., l'abdicazione dei due Augusti, Diocleziano e Massimiano Erculio, che tanta risonanza suscitò negli scrittori di quell'epoca.

Seguendo lo stesso metodo che si adottato per i calcoli precedenti, per prima cosa poniamo l'attenzione sul passo della *H. E.* che interessa la questione: ὁπότε καὶ οἱ μάλιστα τῆς καθόλου κρατοῦντες ἀρχῆς, δεκαετηρίδας καὶ εἰκοσαετηρίδας τῆς βασιλείας ἐκπλήσαντες, ἐν ἑορταῖς καὶ πανηγύρεσι, παιδροτάταις ἐν θαλίαις καὶ εὐφροσύναις, μετὰ πάσης εὐσταθοῦς διετέλουν εἰρήνης· Οὕτω δ' αὐτοῖς ἀπαραιοδίστως αὐξούσης καὶ ἐπὶ μέγα ὁσημέραι προϊούσης τῆς ἐξουσίας, ἀθρόως τῆς πρὸς ἡμᾶς εἰρήνης μεταθέμενοι, πόλεμον ἄσπονδον ἐγείρουσιν, οὕτω δ' αὐτοῖς τῆς τοιασδὶ κινήσεως δεύτερον ἔτος πεπλήροτο, καὶ τι περὶ τὴν ὅλην ἀρχὴν νεώτερον γεγονός, τὰ πάντα πράγματα ἀνατρέπει.³⁹ Precede questo passo un breve accenno alle condizioni di pace e di prosperità di cui godeva l'impero romano ai tempi di Diocleziano e Massimiano, quando ancora non era stata scatenata la persecuzione (... τὰ τῶν ἀρχόντων φίλιά τε ἡμῖν ἦν καὶ εἰρηναῖα) e, praticamente, il brano che si è citato non è che una breve, quanto efficace, dimostrazione di questa premessa.

Come è facile vedere, ci troviamo in presenza di un testo sicuramente inficiato da almeno due errori cronologici, e quindi, isolatamente come lo si è trascritto, ossia senza l'appoggio dei testi paralleli eusebiani, nessun contributo può fornire alla nostra indagine. Basti pensare come nel luogo citato si supponga evidentemente che le condizioni di pace e di prosperità sussistessero ancora fino all'epoca della celebrazione dei *Vicennalia* di Diocleziano e di Massimiano e perdurassero anche oltre

do cui l'abdicazione di Diocleziano e Massimiano avvenne nel 304) o in Lattanzio riguardo alla battaglia del Ponte Milvio, che l'autore pone nel 311 (44, 4) o di Eutropio in merito allo stesso avvenimento, che egli pure pone nel 311 (X, 4), o ancora, a proposito della morte di Costanzo Cloro, che egli colloca nel 305 (X.1-2) ecc.

³⁹ *H. E.* VIII. 13. 10-11.

(ἐν ἑορταῖς καὶ πανηγύρεσι, παιδροτάταις τε θαλίαις καὶ εὐφροσύναις, μετὰ πάσης εὐσταθοῦς διειτέλου ἐιρήνης: questo stato di cose perdurò quindi anche dopo la celebrazione). Ora è qui appena il caso di ricordare che, per non parlare dei *Vicennalia* di Massimiano Erculio — celebrati nel maggio del 305 e quindi, posteriori di ben due anni all'inizio della persecuzione — i *Vicennalia* dello stesso Diocleziano furono celebrati nel novembre del 303⁴⁰ e per conseguenza, tale solennità ebbe luogo parecchi mesi dopo che la persecuzione — nel marzo del 303 — aveva avuto inizio. Come si potesse parlare di condizioni di pace e di prosperità da ricordare con invidia, quando la persecuzione era ormai in atto da almeno otto mesi, resta del tutto inspiegabile e non lascia adito a dubbi circa la presenza di gravi inesattezze cronologiche.

In seguito a questa grave difficoltà di fondo, l'indicazione cronologica che segue a breve distanza e che ci interessa specificamente in questa sede, in quanto indica la data dell'abdicazione dei due Augusti, (οὕτω δ' αὐτοῖς τῆς τοιασδὶ κινήσεως δεύτερον ἔτος πεπλήρωτο) assume un valore molto discutibile, perchè in ogni caso va messa in rapporto necessariamente con la frase che la precede, che la svuota di ogni senso. Sembra comunque opportuno rimandare ogni conclusione sul passo della *H. E.* al termine della trattazione quando sarà possibile il confronto con i luoghi paralleli⁴¹.

⁴⁰ Una ampia e dottissima discussione su questo punto si trova in J. MOREAU, *Lactance, De la mort des persécuteurs*, op. cit. pagg. 297 e ss., alla quale si rimanda.

⁴¹ Un elemento utile per l'interpretazione di questo passo della *H. E.* potrebbe suggerire il confronto con un altro passo che si trova nella cosiddetta appendice al libro VIII; in esso l'abdicazione di Diocleziano e Massimiano è determinata cronologicamente con queste parole: οὐδ' ὅλοις δυοῖν ἔτεσιν ἐπιγενόμενοι τῷ διωγμῷ. E' facile constatare infatti come le due indicazioni, dal punto di vista cronologico, siano perfettamente equivalenti nella sostanza e quasi uguali nella forma (si ricordi οὕτω τῆς τοιασδὶ κινήσεως δεύτερον ἔτος πεπλήρωτο di *H. E.* VIII 13 10-11). Tuttavia la datazione che ne deriva non appare in alcun modo accettabile, indipendentemente dalle considerazioni già svolte; infatti il valore presumibile facilmente delle due indicazioni cronologiche (« poco meno di due anni »), farebbe pensare che l'avvenimento in questione fosse accaduto, più o meno, fra la fine del 304 e gli inizi del 305. Ma tutto questo contrasta decisamente con la testimonianza di Lattanzio (*De Mort. Pers.* 19. 1), secondo cui la proclamazione ufficiale dei nuovi Augusti avvenne il 1 maggio. In queste condizioni parrebbe soluzione prudente e consigliabile non trarre alcuna conseguenza riguardo alla cronologia, chè la notizia lattanziana a questo proposito non può essere assolutamente ignorata. La situazione sarebbe evidentemente ben diversa nel

Un chiaro ed esauriente spunto allo studio della questione ci viene dal testo dei *Mart. Pal.*, di cui questa è la versione dei fatti ⁴²: all'inizio del secondo anno di persecuzione (δευτέρου δ'ἔτους διαλαβόντος), otto martiri nello stesso giorno subirono il martirio, il 24 marzo. Esaurita al vicenda di questi martiri, l'autore così prosegue: ἐν ταύτῳ μεταβολή τις τῶν κρατούντων, αὐτοῦ δὴ τοῦ πάντων ἀνωτάτω, καὶ τοῦ μετ' αὐτὸν δευτέρου, ἐπὶ τὸ ἰδιωτικὸν σχῆμα γίνεται, νοσεῖν τε αὐτοῖς ἄρχεται τὰ κοινά ⁴³. Dunque l'abdicazione dei due Augusti è collocata più o meno nello stesso periodo — forse meglio, subito dopo (ἐν τούτῳ) — in cui subirono il martirio gli otto martiri di cui si parla poco prima, i quali furono uccisi il 24 marzo πρὸ ἐννέα καλανδῶν Ἀπριλλίων del 304: infatti il giorno del martirio fu uno degli ultimissimi del primo anno di persecuzione (δευτέρου δ'ἔτους <οὐδ' ἔτι> διαλαβόντος). ⁴⁴. Pertanto sem-

caso in cui in Eusebio trovassimo un'indicazione equivalente a «nel corso del terzo anno dall'inizio della persecuzione», poichè in questo caso la datazione della *H. E.* potrebbe accordarsi con l'indicazione di Lattanzio (il 1 maggio del 305 infatti è compreso nel terzo anno a partire dal febbraio del 303). Ad ogni modo la frase che leggiamo nell'appendice al l. VIII non è inserita — a quanto è dato giudicare — in una prospettiva cronologica errata; pertanto considerare errata la versione cronologica eusebiana appare piuttosto semplicistico: non resta allora che cercare se, in qualche modo possa essere giustificabile la doppia testimonianza eusebiana, dal momento che in questo caso sarebbe lecito prescindere anche dal contesto, sicuramente errato, di VIII 13 10-11. (Cfr. più avanti).

⁴² *Mart. Pal.* III, 1.

⁴³ *Ibid.* III, 5.

⁴⁴ In realtà queste vicende sembra che siano da riferire con maggiore probabilità agli ultimissimi tempi del primo anno di persecuzione, anzicchè agli inizi del secondo, o, peggio ancora, alla fine del secondo anno, come generalmente si intende. Cfr. M. R. CATAUDELLA, a. c. (in corso di stampa). Il ragionamento che si è fatto è condotto sulla base del testo trádito, ciò che in pratica nulla modifica ai fini della presente indagine; tuttavia, riguardo al testo dei *Mart. Pal.*, sembra opportuno introdurre una lieve correzione la quale porterebbe a una lettura del testo in questi termini: δευτέρου δ'ἔτους <οὐδ' ἔτι> διαλαβόντος. In ogni caso l'espressione ἐν τούτῳ deve essere intesa con una certa elasticità, e il concetto di contemporaneità che essa vuole indicare non può avere alcuna pretesa di assoluta precisione. D'altra parte qui non si allude a una cerimonia, sulla cui datazione ovviamente non si potrebbe ammettere alcuna approssimazione, ma al manifestarsi di un proposito da parte degli Augusti anziani, che preluse all'atto ufficiale. Del resto, anche a prescindere dalla correzione di cui si è fatto cenno, una contemporaneità assoluta fra la data del martirio e quella dell'abdicazione — nel senso che entrambi gli avvenimenti in questione abbiano avuto luogo il 1º maggio — non sarebbe mai dato di riscontrare.

bra che i *Mart. Pal.* pongano chiaramente l'abdicazione dei due Augusti nel 304.

Un'indicazione chiarissima, l'unica forse sulla quale non si possa minimamente discutere si trova nella *V. Const.*, la quale, a parte ogni considerazione sulla sua autenticità, va indubbiamente inserita nel filone della tradizione eusebiana. All'abdicazione degli Augusti la *V. Const.* si riferisce in questi termini⁴⁵: οἱ μὲν γὰρ τῷ χρόνῳ προάγοντες, οὐκ οἶδ' ὅπως ὑπεξίσταντο τῆς ἀρχῆς, αὐτοῖς ἀθρόας μεταβολῆς μετὰ τὸ πρῶτον ἔτος τῆς τῶν Ἐκκλησιῶν πολιορκίας ἐπισκηψάσης. Dunque — secondo questo testo — Diocleziano e Massimiano si ritirarono dalla loro posizione al vertice della gerarchia imperiale « dopo il primo anno a cominciare dalla distruzione delle chiese »; siccome la distruzione delle chiese fu il primo atto di violenza dopo la pubblicazione degli editti che diedero inizio alla persecuzione — siamo, grosso modo, nel marzo del 303 — ne consegue che intorno al marzo del 304 scadeva il primo anno di persecuzione: e poco dopo questa data la *V. Const.* pone l'abdicazione dei due Augusti⁴⁶.

Ed allora i dati riferiti dai *Mart. Pal.* e dalla *V. Const.* sembrano coincidere perfettamente; Lattanzio, il quale, come al solito, ci informa sul giorno preciso di ciascun avvenimento, pone l'avvenimento in questione il primo maggio (in questa sede non ci interessa in quale anno egli lo ponga)⁴⁷, confermando i dati dei due testi eusebiani. Infatti l'indicazione lattanziana corrisponde perfettamente sia alla datazione dei *Mart. Pal.*, la quale ci riporta più o meno agli inizi del secondo anno di persecuzione, sia alla datazione della *V. Const.*, la quale anch'essa ci riporta al periodo immediatamente seguente alla fine del primo anno di persecuzione: il I maggio ovviamente rientra benissimo nello spazio di tempo compreso dall'indicazione cronologica dei due testi eusebiani⁴⁸.

⁴⁵ *V. Const.* 1, 18.

⁴⁶ Marzo-aprile è un limite approssimativo desunto dalle indicazioni rispettive della *H. E.* e dei *Mart. Pal.*, poichè nella *V. Const.* non si trova alcuna indicazione in merito.

⁴⁷ *De Mort. Pers.*, 19, 1.

⁴⁸ Il testo allude a un rivolgimento maturatosi (ἀθρόας μεταβολῆς... ἐπισκηψάσης) durante il primo anno di persecuzione: questo è infatti il significato reale dell'espressione μετὰ τὸ πρῶτον ἔτος (cfr. nota 20). Anche da questa sottile sfumatura trae piena evidenza la conseguenza che l'abdicazione abbia avuto luogo dopo la fine del primo anno.

Prima di tornare al testo della *H. E.* per vedere a quali conclusioni essa consenta di giungere, è opportuno rivolgere l'attenzione a un altro passo, in cui si fa cenno del ritiro dei due Augusti dalla scena politica: i *Mart. Pal.* si chiudono — com'è noto — con un rapido sguardo panoramico sulle fasi e gli avvenimenti più salienti della persecuzione. Tirando, per così dire, le somme, l'autore osserva che in tutta l'Italia, in Sicilia, in Gallia, in Spagna, in Mauretania e in Africa, cioè in tutta la parte occidentale dell'impero, la persecuzione durò meno di due anni (οὐδ' ὅλοις ἔτεσι δυοὶ τοῖς πρώτοις τοῦ διωγμοῦ τὸν πόλεμον ὑπομείναντα) in virtù della provvidenza divina in favore della semplicità e della fede di coloro che abitavano in quelle regioni (τῆς οὐρανίου προνοίας φειδῶ τῆς τῶν ἀνδρῶν ἀπλότητος καὶ πίστεως ποιουμένης)⁴⁹. Più avanti, proseguendo nel suo discorso, l'autore inserisce nel vivo degli avvenimenti della persecuzione, come un fatto di grande rilievo, la suddivisione dell'impero e l'abdicazione dei due Augusti con le conseguenze che ne derivarono nell'amministrazione di esso sotto i nuovi Augusti.

Orbene, vediamo ora quando e in che modo potè delinearsi questa situazione di favore per gli abitanti della parte occidentale dell'impero: in base alle notizie che sono a nostra conoscenza, non pare in alcun modo che essa possa essere stata anteriore, se non di pochissimo, all'escesa al potere da parte di Costantino, subito dopo la morte di Costanzo Cloro, poichè, diversamente, riesce del tutto inspiegabile il sopravvenire di un cambiamento nella condotta imperiale nei riguardi dei Cristiani. Infatti, fin dall'inizio della persecuzione, Costanzo aveva assunto un atteggiamento estremamente moderato nell'attuazione degli editti contro i Cristiani e il suo comportamento era stato quanto mai tollerante e benevolo in Gallia e Britannia, ossia nelle regioni sottoposte alla sua giurisdizione⁵¹. In seguito a queste considerazioni, non appare giustificabile co-

⁴⁹ *Mart. Pal.* XIII. 12 e ss.

⁵⁰ Cfr., per limitarsi soltanto ai punti che sopra sono stati fatti oggetto di attenzione, *H. E.* VIII. 12, 12 e ss. e *V. Const.* I, 13 e I, 17.

⁵¹ Cfr. Lact., *De Mort Pers.* 24, 8: *suscepto imperio, Constantinus augustus nihil egit prius quam christianos cultui ac deo suo redderet*. E' la prova evidente che soltanto con l'avvento di Costantino la condizione dei Cristiani risultò modificata radicalmente; la loro invidiabile situazione, negli anni precedenti, era dovuta esclusivamente alla personale bontà d'animo dell'imperatore Costanzo, con i rischi e le limitazioni che una condizione del genere inevitabilmente comportava. (Non si dimentichi, a questo proposito, che Costanzo si era astenuto, per quanto gli era possibile, dal colpire le per-

me si potesse mettere in rilievo un mutamento nelle condizioni dei sudditi di Costanzo Cloro, in seguito al suo passaggio dalla posizione di Cesare a quella di Augusto. D'altra parte l'estendersi dei suoi poteri sempre nella zona occidentale, in seguito al ritiro dei due Augusti, non è sufficiente a far supporre un cambiamento così radicale della situazione quale è presupposto dal passo eusebiano che qui si discute, almeno nell'ambito dell'impero di Costanzo.

Inoltre indipendentemente dall'atteggiamento personale del padre di Costantino, il quale era per sua indole pacifico e alieno da ogni forma di violenza, in realtà le condizioni in cui si trovavano a vivere i Cristiani restavano del tutto instabili, poichè la loro presenza era in sostanza appena tollerata, chè soltanto l'avvento di Costantino valse a consentire la pratica del culto in piena libertà. In altri termini, se un cambiamento nella condotta di Costanzo Cloro non è dato di trovare dopo il suo passaggio alla carica di Augusto, rispetto al periodo precedente, è evidente come non si possa parlare se non di un passaggio da una situazione di incertezza e di vago timore a una situazione di piena tranquillità, ciò che avvenne — come suggerisce Lattanzio — allorchè alla morte del padre, divenne Augusto Costantino ⁵¹.

Ed allora, se è esatta il ragionamento che si è fatto, la morte di Costanzo Cloro, e quindi il passaggio di Costantino alla dignità di Augusto, vanno datati a due anni di distanza dall'inizio della persecuzione, vale a dire nel 305; di conseguenza l'abdicazione di Diocleziano e Massimiano Erculio, la quale risale all'anno precedente, va collocata nel 304, cioè si giunge alla stessa datazione a cui si era pervenuti in precedenza per altra via.

L'esame della situazione che si verificata nella parte occidentale dell'impero non soggetta a Costanzo — la quale è compresa nel contesto del passo eusebiano di cui si discute — conduce ad analoghe conclusioni: quando si ritirò dalla sua carica Massimiano, l'Africa e l'Italia passarono sotto il dominio di Severo, il quale in realtà altro non era che una figura di scarsissimo rilievo, imposta da Galerio, e quindi una « creatura » dell'Augusto orientale; pertanto egli era un seguace fedele

sone dei Cristiani, ma aveva attuato le altre più blande forme di persecuzione; Lact. *De Mort. Pers.*, 15, 8). Con la nomina di Costantino si passava da una posizione indubbiamente di favore, ma non ufficialmente autorizzata dall'imperatore, a un atteggiamento di piena approvazione e, addirittura, di incitamento in favore dei Cristiani.

delle sue direttive⁵². Non è concepibile dunque che Severo abbia mutato il volto degli avvenimenti relativi alla persecuzione rispetto al governo di Massimiano; quindi la persecuzione proseguì con uguale intensità fino all'usurpazione di Massenzio. Fu questi a sospendere decisamente la persecuzione e a cambiare quindi il corso degli eventi in Africa e in Italia; lo stesso Eusebio del resto nella *H. E.* dice che Massenzio, appena fu in possesso del potere ordinò che si ponesse fine ad ogni attività persecutoria, ciò che dimostra senza ombra di dubbio che fin allora la persecuzione era in atto, altrimenti nessun senso avrebbe avuto il suo provvedimento⁵³: se a guidare Massenzio in questa circostanza fosse l'opportunismo e non il rispetto per i Cristiani in questa sede non ha alcun interesse⁵⁴. Orbene, siccome l'usurpazione di Massenzio è contemporanea approssimativamente all'assunzione da parte di Costantino della suprema carica⁵⁵, si giunge alla conclusione che l'abdicazione dei due *seniores Augusti*, avvenuta l'anno precedente all'usurpazione di Massenzio — che Eusebio pone nel 305 — è avvenuta nel 304.

In altri termini, più semplicemente, il ragionamento che si è fatto si può formulare in questo modo: la fine della persecuzione in Occidente non può coincidere con le dimissioni di Diocleziano e Massimiano, poichè questo avvenimento nessun mutamento segnò nella situazione della Gallia e della Bretagna che furono governate con estrema moderazione da Costanzo Cloro fin dall'inizio (il cambiamento avvenuto in Spagna — in seguito all'incorporazione di essa nel dominio di Costanzo — assume scarso rilievo in quanto Eusebio annovera fra le regioni che soffrirono la persecuzione anche la Gallia e la Bretagna, le quali ne furono invece quasi del tutto immuni): bisogna attendere l'avvento di Costantino perchè si possa riscontrare un reale cambiamento di indirizzi nella condotta imperiale.

D'altra parte, in base a quanto è possibile ricostruire, l'atteggia-

⁵² Cfr. STEIN-PALANQUE, *Histoire du Bas-Empire*, Paris 1958 I, pagg. 82 e ss.

⁵³ *H. E.*, XIV, I. Cfr. J. MAURICE, *La politique religieuses de Constantin le Grand*, CRAI 1919, pagg. 282 e ss.; J. R. KNIPFING, *Religions Tolerance during the Early Part of the Reign of Constantine the Great*, 306-313, Cath. Hist. Rev. N. S. IV, 1925, pagg. 483 e ss. e S. MAZZARINO, in GIANNELLI-MAZZARINO, *Tratt. St. Rom.*, Roma 1962² II, pagg. 385 e ss. e 421 e ss.

⁵⁴ Cfr., ad es., H. VON SCHOENEBECK, *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Costantin*, Klio, B. 30, 1939, per il materiale di cui egli si serve e la bibliografia.

⁵⁵ Per i dati, cfr. ad es., STEIN-PALANQUE, o. c. II, pagg. 458 e ss. e JONES, *The late Roman Empire*, Oxford 1964, II, pagg. 218 e ss.

mento imperiale non dovette mutare sostanzialmente quando il governo dell'Africa e dell'Italia passò dalle mani di Massimiano a quelle di Severo, in seguito alle dimensioni del primo, cosicchè nelle regioni sud-dette le condizioni dei Cristiani cambiarono radicalmente, diventando senz'altro favorevoli quando Massenzio, impossessatosi del potere, ordinò di sospendere subito la persecuzione. Ora, siccome l'entrata a Roma di Massenzio è contemporanea all'avvento di Costantino, lo svolgimento degli avvenimenti si può considerare uniforme in tutto l'Occidente: pertanto la durata di due anni — i primi due — calcolata da Eusebio per la persecuzione nella parte occidentale dell'impero, si conclude nel momento in cui, a brevissima scadenza l'uno dall'altro, le redini del governo vennero nelle mani di Costantino e di Massenzio. Quindi risulta evidente la data del 304 per le dimissioni di Diocleziano e Massimiano le quali avvennero l'anno precedente alla conquista del potere da parte di Costantino e Massenzio, la quale a sua volta avvenne due anni dopo l'inizio della persecuzione (303-305)⁵⁶.

E' opportuno ancora aggiungere un'altra considerazione: l'indicazione cronologica che si legge nel passo dei *Mart. Pal.* (οὐδ' ὅλοις ἔτεσι δυοὶ τοῖς πρώτοις τοῦ διωγμοῦ) certamente non può riferirsi all'abdicazione dei due *Seniores Augusti*, poichè questa ebbe luogo dopo più di due anni dall'inizio della persecuzione, mentre il testo eusebiano indica senza dubbio un periodo inferiore ai due anni; dunque accordare la versione eusebiana con i dati cronologici tradizionali o accolti generalmente appare piuttosto difficile. Secondo l'interpretazione che qui si è proposta e la ricostruzione dei fatti che ne deriva, il testo dei *Mart. Pal.* risulta più rispondente allo svolgimento degli avvenimenti: com'è noto la cronologia della morte di Costanzo Cloro si ricostruisce in base a un'indi-

⁵⁶ Cfr. STEIN-PALANQUE, o. c., I, pag. 81: La persécution fut d'autant plus effroyable en Orient, ou elle sévit jusqu'en 313, alors qu'en Occident elle s'éteignit dès 306; il che significa che la persecuzione in Occidente si concluse in seguito agli avvenimenti di cui si è detto, ossia — secondo la cronologia eusebiana che qui si è cercato di ricostruire — nel 305. Ma lo Stein, il quale non tiene conto dell'esistenza di una cronologia eusebiana, seguendo invece la cronologia tradizionale, pone la fine della persecuzione in Occidente nel 306, vale a dire tre anni dopo l'inizio della persecuzione stessa, e quindi in contrasto con la versione dei fatti riferita da Eusebio il quale nella parte occidentale dell'impero attribuisce alla persecuzione una durata di circa due anni. In ogni caso qui interessa rilevare che la valutazione delle vicende della persecuzione e della politica imperiale nei confronti dei Cristiani, che si è proposta, coincide perfettamente con quella dello Stein.

cazione di Eutropio (*obiit in Britania Eboraci principatus anno tertio decimo*)⁵⁷, dalla quale è necessario dedurre che Costanzo morì prima del 1 marzo del 306, poichè il 1 marzo scade il tredicesimo anno del regno di Costanzo, e di conseguenza, superato questo giorno, sarebbe stato in corso già il quattordicesimo anno del suo regno. Ed allora, in questo caso, quale che sia la data esatta della morte di Costanzo, dall'inizio della persecuzione alla morte di Costanzo e all'elezione di Costantino, che immediatamente la seguì, l'intervallo dovrà essere necessariamente inferiore ai due anni come lascia intendere con sicurezza il testo eusebiano⁵⁸.

Torniamo adesso alla *H. E.* e alla sua versione relativa all'abdicazione dei *seniores Augusti*: il passo che sopra si è citato, come si è detto, è del tutto inutilizzabile per chi voglia ricostruire la cronologia eusebiana al di fuori degli schemi cronologici tradizionali; infatti seguendo i dati della *H. E.* in questo punto si dovrebbe pensare che la persecuzione abbia avuto inizio parecchio tempo dopo la fine del 303 — quando cioè furono celebrati i Vicennalia di Diocleziano — e i due anni dall'inizio di essa ci porterebbero oltre il 306: ma a prescindere da qualsiasi dato particolare tutta la prospettiva degli avvenimenti appare falsata, cosicchè ogni tentativo si rivelerebbe sempre vano.

Un altro passo della *H. E.*, l'appendice al libro VIII⁵⁹, per indicare la data delle dimissioni degli Augusti usa un'espressione (τεττάρων οὖν τὴν κατὰ πάντων διειληχότων ἀρχήν, οἱ μὲν χρόνῳ καὶ τιμῇ προηγούμενοι, οὐδ' ὅλοις δυοῖν ἔτεσιν ἐπιγενόμενοι τῷ διωγμῷ, μεθίστανται τῆς βασιλείας) che è perfettamente equivalente alla precedente; in più però, in questa circostanza non è dato di trovare alcuna incongruenza interna nel contesto in cui l'espressione è inserita. Essa tuttavia — come si è rilevato per il passo dei *Mart. Pal.* — non può indicare l'abdicazione di Dio-

⁵⁷ Eutr., X, 1.

⁵⁸ In altri termini: se Costanzo è stato nominato Cesare il 1 marzo del 293, ed è morto ad *Eburacum* nel luglio del 306, come generalmente si ritiene, l'anno della sua morte e quindi dell'elezione di Costantino sarebbe stato il quattordicesimo a partire dal 1 marzo 293. Ma poichè l'informazione di Eutropio precisa che si trattava del tredicesimo anno, evidentemente il periodo in cui avvennero gli episodi citati non può appartenere che all'anno 305. E anche se riguardo al mese di luglio si volesse ammettere una certa elasticità, pensando ad altro mese, ciò non cambierebbe di certo la sostanza delle conclusioni raggiunte. Cfr. W. SESTON, *Dioclétien et la tétrarchie*, op. cit. pagg. 92 e ss. e STEIN-PALANQUE, *l. c.*

⁵⁹ *H. E.*, VIII App., 2.

cleziano e Massimiano secondo la datazione che si accoglie generalmente, poichè in questo caso lo spazio di due anni, anzicchè essere al di sotto dell'approssimazione indicata nel testo, sarebbe largamente superata (dalla fine di febbraio del 303 al I maggio del 305). Stando così le cose, sembra presentarsi come più opportuna e legittima la soluzione di intendere il passo in questione come equivalente grosso modo a μετὰ τὸ πρῶτον ἔτος, in modo da riferire l'indicazione cronologica al I maggio del 304. Se non altro, intendendo nel modo che si è proposto, si incorrerebbe in una forzatura della lettera del testo di entità infinitamente più modesta rispetto a quella in cui ci si imbatterebbe pensando che il testo eusebiano si riferisca al I maggio del 305; infatti, mentre alla seconda interpretazione si oppone la specifica precisazione che si trattava di un lasso di tempo inferiore ai due anni, la prima interpretazione permette una maggiore elasticità, poichè, in effetti, dall'inizio della persecuzione due anni non erano trascorsi certamente, anche se un anno era stato superato solo di due mesi. Una identica soluzione, prescindendo dal contesto, potrebbe valere anche per VIII. 13, 10-11⁶⁰.

In ogni caso, per quanto concerne la datazione eusebiana dell'abdicazione di Diocleziano e Massimiano, l'autore sembra propenso a collocare l'avvenimento nel 304: se non altro, è questa la data che si può ricavare con maggiore probabilità sulla scorta della tradizione di cui egli è portavoce o che a lui si ispira.

* * *

E' giunto il momento di concludere: gli episodi di questo scorcio del IV sec. di cui ci siamo occupati e in merito ai quali Eusebio fornisce in qualche modo delle indicazioni cronologiche — e che d'altronde rappresentano dei fatti di importanza capitale — permettono di ricostruire in questo modo lo svolgimento dei fatti secondo la versione del vescovo di Cesarea:

304	abdicazione di Diocleziano e Massimiano Erculio
305	morte di Costanzo Cloro ed elezione di Costantino
310	editto di Serdica e morte di Galerio
311	battaglia del Ponte Milvio e morte di Massenzio
312	battaglia di <i>Campus Erganus</i> e morte di Massimino Daia.

⁶⁰ Cfr. nota 38.

L'indicazione del giorno di ciascun avvenimento ovviamente non ha alcuna importanza ai fini dell'indagine che ci siamo proposta; del resto essa — si può dire — non presenta alcuna difficoltà⁶¹. E' da notare ancora che, riguardo a quegli avvenimenti, che sono per qualsiasi motivo legati strettamente a quelli di cui si è parlato, nulla si può dire di sicuro, in quanto il testo non fornisce alcuna indicazione in proposito, ciò che naturalmente non crea alcuna difficoltà, poichè si deve necessariamente supporre un rapporto reciproco immutato, rispetto alla versione delle altre fonti, fra gli avvenimenti interessati a una medesima vicenda.

Ed allora dall'osservazione dei dati ricavati dal testo di Eusebio emerge una conclusione evidente: dall'inizio della persecuzione, sulla cui data — il 303 — non esiste alcun dubbio, alla caduta di Massimino Daia, Eusebio traccia un quadro dello svolgersi degli avvenimenti fondato su un sistema cronologico coerente, in base al quale i fatti risultano anticipati di un anno rispetto a quanto si ritiene comunemente sulla scorta di talune indicazioni di altre fonti. Pertanto, se quanto si è detto ha qualche fondamento, nell'esame dei problemi cronologici inerenti agli inizi del IV sec., sarà opportuno tener presente la versione di Eusebio, sotto una nuova luce.

MICHELE R. CATAUDELLA

⁶¹ Per la cronologia relativa a questi avvenimenti, esaminati in questa sede esclusivamente in chiave eusebiana, si rimanda alla nota 4 e, in generale, per l'informazione bibliografica e per lo stato delle questioni, oltre alla citata e fondamentale trattazione dello STEIN, tradotta in francese e aggiornata dal PALANQUE (specialmente voll. I, 2, pag. 458 e ss.) anche a JONES, *o. c.*, l. c.

SUL TESTO DEL *PHILOPATRIS* E DEL *CHARIDEMUS*

Nell'VIII volume, con il quale M. D. Macleod completa l'edizione del *corpus* luciano per la Loeb Classical Library¹, si trovano sia i dialoghi di dubbia paternità luciana i quali « are found in Γ and other good manuscripts », sia quelli che « are certainly non by Lucian and are only found in a few inferior manuscripts ». Tra questi ultimi sono il *Philopatris* ed il *Charidemus*. Per quanto riguarda il primo, l'editore considera, nella breve notizia introduttiva, « the most important contribution to the study of the dialogue » l'articolo, che il Reinach pubblicò nel 1902 in *Revue Archéologique*²: ad esso egli si attiene sia per la datazione, sia per l'interpretazione del dialogo, non tenendo in alcun conto né gli studi precedenti, né i posteriori. Ciò non desta alcuna sorpresa data la brevità delle introduzioni, che precedono nella collezione il testo critico con traduzione: sarebbe stato preferibile però, che Macleod si fosse limitato a fare il punto sulla questione e non avesse dato per definitivi i risultati, a cui pervenne il Reinach, al quale tocca solo il merito di aver corroborato, con argomenti non sempre persuasivi, una tesi, che tra molte polemiche, il Rohde³ era già riuscito ad imporre. Ma, come si è detto, non è contestabile il diritto di scelta, che tra le varie tesi può esercitare l'autore di una premessa, che si propone solo di orientare il lettore alla comprensione del dialogo. Diversa è invece la situazione, di fronte a cui si è trovato Macleod per quanto riguarda la costituzione del testo. Come è infatti noto, tutte le precedenti edizioni del *Philopatris* sono fondate sulle

¹ London 1967.

² *Le Christianisme à Bizance et la question du Philopatris* in *Rev. Arch.* I (1902) pp. 70-110 rist. in *Cultes, mythes et religions* I Paris 1922³ pp. 362 sgg.

³ In *Byz. Zeit.* V (1895) pp. 1 sgg. e VI (1896) pp. 475 sgg. ristampati in *Kleine Schriften* Tübingen u. Leipzig 1901 pp. 401 sgg.

antiche edizioni, le quali, attingendo ad un originale a noi sconosciuto, ma che non è difficile individuare nella tradizione manoscritta, di cui disponiamo, lo alterano senza darne alcuna giustificazione, introducendo anche nel testo non pochi errori, dovuti alla poca accuratezza dei tipografi. Su queste edizioni si esercitò una notevole mole di lavoro critico, che però non tenne alcun conto dell'unico codice allora conosciuto, dalla cui collazione sarebbero state confermate alcune felici correzioni e sanati in modo più autorevole alcuni passi, per i quali la *divinatio* dei filologi non era stata altrettanto felice. Successivamente lo Stach⁴ nel 1897 segnalò che anche un codice conservato nella biblioteca dell'Escorial, conteneva il dialogo, ma se ne servì solo per due lezioni⁵. Il Reinach, pur conoscendo e citando lo studio dello Stach, afferma che il solo codice che contenga il dialogo è il *Vaticanus* 88, appoggiandosi all'autorità del Reitz⁶, che però aveva sostenuto ciò nel lontano 1791; solo in nota egli avverte di essere stato informato da Paul Marc dell'esistenza dell'*Escorialensis*⁷. I *prolegomena* del Nilén, anteriori alla ristampa dell'articolo del Reinach, ma da lui ignorati, e successivamente la *Liste des manuscrits de Lucien* del Wittek⁸, indicarono e precisarono che, oltre all'*Escorialensis* ed al *Vaticanus* 88, altri quattro codici contenevano il dialogo. Quelli utilizzati da Macleod sono: *Vat. gr.* 1322 = Δ , *Vat. gr.* 88, *Par. gr.* 3011 = C, *Dochiarion* (Athos) 268 = α ⁹. Anche in questo caso non intendiamo contestare il criterio della scelta, solo avremmo desiderato che l'editore ne avesse chiarito, sia pur brevemente, i motivi o per lo meno avesse data notizia di aver tralasciato di collazionare due codici (*Ambrosianus* 218 ed *Escorialensis* Σ I 12)¹⁰, i quali ricavano la loro im-

⁴ *De Philopatride dialogo Pseudo-Luciani dissertatio philologica* Cracoviae 1897; egli si servì di una collazione fattagli da Leo Sternbach.

⁵ A cap. 23 οἷα per δσα ed αἰγοπινοποιοί per αἱ ποινοποιοί della *vulgata* (Stach. o. c. p. 6 n. 7 e pag. 10 n. 5; ignorava però che le stesse lezioni erano in *Vat.* 88).

⁶ Biponti 1791.

⁷ Cfr. la ristampa dell'art. cit., p. 362 n. 3.

⁸ In *Scriptorium* VI, 2 (1952) pp. 309 sgg.

⁹ Le sigle usate nella nostra edizione (Messina 1965) sono: *Doch.* 268 = A, *Par.* 3011 = C, *Vat.* 1322 = Δ , *Vat.* 88 = D, *Ambr.* 218 = δ , *Escorialensis* Σ I 12 = E (cfr. pure i nostri articoli in *Sic. Gymn.* XVII, 2 (1964) pp. 127 e sgg. e pp. 287 sgg.).

¹⁰ Il *Laurentianus* 57,12 del XV sec. al fol. 226^v, contiene l'inizio del dialogo, ma circinato.

portanza dal fatto di appartenere alla stessa famiglia di quello, da cui dipendono le antiche edizioni, e ci danno pertanto, la possibilità di controllare quanto nella vulgata è dovuto ad arbitrio degli editori o ad errori di stampa. Oltre a ciò Macleod, il quale ritiene di essere il primo a fornire un'edizione critica del dialogo, avrebbe dovuto orientare il lettore sulla posizione che ciascuno di questi codici occupa nella tradizione. Egli si limita, invece, a notare che il *Vat. gr.* 88 è *simillimus* al *Vat. gr.* 1312, il che non è esatto, in quanto le lacune avvicinano il *Vat. gr.* 1322 al *Par. gr.* 3011, al quale appare legato anche da tutta una serie di lezioni. Niente invece si dice del *Vat. gr.* 88 e del *Doch.*, che mostrano chiaramente di appartenere alla stessa famiglia. E' naturale in tale situazione, che il lettore creda di trovarsi dinnanzi ad una tradizione univoca e non bipartita, come in effetti è, e per conseguenza ritenga lecito che Macleod non giustifichi il perchè ora accetti la lezione di questo ora di quell'altro codice.

Ancora più grave, ci sembra, il fatto che Macleod presenti un apparato ridotto, in cui non solo omette, tranne che in pochi casi, ed anche in questi in maniera incompleta, le correzioni proposte (e ciò può trovare giustificazione sia nel desiderio di non appesantire l'apparato critico, sia nel fatto che la maggior parte delle correzioni, fatte senza l'ausilio della tr. ms., sono superate dall'uso di questa); ma non si cura di trascrivere tutte le lezioni date dai codici: nella maggior parte dei casi anzi egli sceglie tra le varie lezioni o addirittura le tace del tutto. In tal modo presenta il testo che egli ha creduto bene stabilire, ma non dà la possibilità al lettore né di valutare la sua scelta né di rendersi conto dello stato preciso della tradizione. Un apparato di tal genere già fastidioso, quando esistono delle edizioni, a cui poter ricorrere per avere conoscenza di tutte le lezioni date dai codici, è inammissibile quando si tratti di una edizione che presenti per la prima volta la collazione di codici, per i quali non si può rimandare ad altri testi. Ecco di ciò alcuni esempi:

Al cap. 13 il testo vulgato è: γῆν ἔπηξεν ἐφ' ὕδασιν, οὐρανὸν ἐτά-
νυσεν, ἀστέρας ἐμόρφωσεν ἀπλανεῖς, δρόμον διετάξατο, οὓς σὺ σέβῃ
θεοῦς...

Macleod lo accetta, indicando in apparato solo: « L. A. Post τῶν
πλανητῶν δρόμον », che egli indubbiamente ritiene di non accettare, pur
giudicando la correzione degna di nota (ma come mai traduce « ...fashio-
ned the fixed stars, appointed the course of the planets which you re-

vere as gods »?). Non si capisce però perchè non indichi che C ha πλάνησι δρόμον, che sana il testo, indubbiamente guasto (così lo giudicò oltre al Post anche Guyet che propose τούτων δρόμον), spiega l'omissione negli altri codici per un chiaro caso di aplografia, ristabilisce la simmetria tra i due *cola*. Del resto un confronto con Psello, da noi proposto, chiarisce tutto il passo, di cui già il Crampe ed il Reinach, avevano cercato di spiegare il significato. Il primo aveva notato che « die neuplatonische Lehre von den Gestirngöttern liess die Hellenen und die Perser fast als Glaubensgenossen erscheinen »¹¹, ed il secondo ne aveva dedotto che « le païens hellénisant n'est pas un adoreurs des planètes. Cela signifie simplement que les noms des planètes sont ceux des dieux du paganisme, noms qui, suivant Triéphon, ne doivent pas être invoqués dans les serments solennels comme ceux de divinités »¹². Che non si tratti però di un'accusa generica, ma attuale ai tempi in cui il dialogo fu composto, lo ricaviamo da Psello, il quale attaccando, come fa Triefonte nel *Philopatris*, quanti ritengono di poter predire con l'osservazione degli astri gli eventi umani, scrive: ἀλλ'ἐρρώσθων ὅσοι τὴν πνευματικὴν ζωὴν ὑφιστάvouσι καὶ νέοις τισὶ θεοῖς τὴν ἐπιτροπὴν ταύτην διδόασι¹³.

I νέοις τισὶ θεοῖς sono appunto, come nota il Renauld, « les planètes »¹⁴. Tale confronto di per sè di poco valore ai fini della datazione del dialogo, acquista validità se aggiunto agli altri, da noi proposti per porre la stesura dell'opuscolo nell'XI secolo.

Al cap. I il testo vulgato è οὐδέπω γάρ σε τοιαῦτα εἰκὸς παθεῖν, εἰ καὶ αὐτὸν ἡκηκόεις, οἶμαι, τὸν κόσμον κλυσθῆναι ὥσπερ ἐπὶ τοῦ Δευκαλῖωνος.

Il Macleod lo accetta senza nessuna nota in apparato, nonostante che tutti i codici omettano ἡκηκόεις: noi abbiamo cercato di mostrare che tale inserzione, dovuta ai primi editori, non è necessaria, ma, anche a ritenerla tale, era opportuno o uncinarla in modo da mostrare che si tratta di un'integrazione, o, almeno, indicare in apparato che essa manca nei codici collazionati: in assenza di ogni indicazione, è ovvio che il lettore ritenga che il testo presentato è offerto da una tradizione concorde.

¹¹ *Philopatris. Ein heidnisches Konventikel des siebenten Jahrhunderts zu Costantinopel* Halle 1894 p. 36.

¹² Reinach o. c. p. 388.

¹³ Psello *Chron.* VI, *Theod.* XI, ed. Renauld Paris 1928 vol. II p. 77.

¹⁴ Renauld ed. c. p. 77 n. 3.

In altri casi l'apparato critico è solo parziale ed induce in errori ancora più gravi: ad es. al cap. 28:

Πέπτωκεν ὄφρ' ἢ πάλαι βοωμένη
 Περσῶν,
 καὶ Σοῦσα κλεινὸν ἄστν.
 Περσεῖ δ' ἔτι γε πᾶσα χθὼν Ἀραβίας
 χειρὶ κρατοῦντος εὐσθενεστάτῳ κράτει

ancora una volta Macleod accetta il testo vulgato indicando in apparato solo: πέσοι a. Così facendo egli lascia credere a chi legge, che tutti i codici, tranne a, abbiano quel πεσεῖ rifiutato da Rohde (« πεσεῖ aktivisch, schrieb der Verf. gewiss nicht »)¹⁵ ed emendato variamente dallo stesso e da altri critici. Invece D e δ hanno πέση (il Bekker aveva già introdotto nel suo testo πέση¹⁶), mentre C Δ E presentano lacuna. Tenuto presente che le antiche edizioni oscillano tra πέσει e πεσεῖ, non credo che ci sia motivo di mantenere una forma chiaramente dovuta ad un errore di iotacismo degli antichi editori o del loro originale. In ogni caso perchè non indicare in apparato lo stato preciso della tradizione? Al contrario, per quanto riguarda εὐσθενεστάτῳ Macleod accetta la lezione dei codici al posto di εὐσθενωτάτῳ dato solo da δ e dalla *vulgata*, ma anche qui senza alcuna indicazione in nota: è evidente che egli segue nella costituzione del testo un criterio oscillante, che non si cura di giustificare, ora lasciando nel testo degli ᾄ. λ. che già Aninger¹⁷ e poi Stach avevano indicato come *unica*, ora correggendoli sull'autorità dei codici, ma senza dare di ciò alcuna indicazione. E' ancora da rilevare che l'editore inglese, seguendo anche in questo la *vulgata*, ritiene il dialogo una « mixture of prose and verse » e per conseguenza, senza tenere in alcun conto le osservazioni del Rohde in proposito, fa tipograficamente risaltare che egli considera tutto il passo composto da versi, di cui il primo il quarto ed il quinto sarebbero evidentemente dei dodecasillabi giambici. Non si capisce però come egli spieghi l'isolato Περσῶν ed il

¹⁵ Rohde a. c. p. 413 n. 10, che propone di leggere ... κλεινὸν ἄστν < Περσίδος > πεοεῖται, ἔτι τε πᾶσα...

¹⁶ *Lucianus* ed. Imm. Bekker Lipsiae 1853.

¹⁷ *Abfassungszeit und Zweck des pseudo-lucianischen Dialogs Philopatridis in Hist. Jahrb. der Görresgesellschaft* 12 (1891) p. 711.

terzo verso. Sempre per la stessa convinzione, egli ritiene che siano versi le parole di Trifonte, che precedono di poco il passo in questione:

μή τι παραδράμης γε ποσὶ μηδὲ παρέλθης,
ἀλλ' ἔλθὲ χαίρων, εἴ γέ που μῦθον φέρεις

senza accettare la correzione del Gesner, che non viene citata neppure in nota: « si παραδραμέης γε πόδεσσιν legas metro erat consultum ». Con tali criteri, però, sarebbe possibile trascrivere in versi quasi tutto il dialogo o senza correzioni (ad es. poco prima del passo su citato: βιβὰς σπουδῇ δὲ ἦκει καὶ κατέρχεται, potrebbe essere un dodecasyllabo, in cui gli spondei in sede pari non sarebbero più gravi di ἔτι considerato giambo da Macleod, o dell'esametro senza la corr. del Gesner) o con più o meno lievi correzioni, come hanno fatto quanti sono andati alla ricerca di versi nel *Philopatris*¹⁸. In realtà tale ricerca parte dal preconcetto, a cui anche Macleod si attiene, che il dialogo sia un misto di prosa e di versi; tale tesi però, non trova alcun fondamento nella tradizione manoscritta, in cui sono invece indicati marginalmente solo i versi, che l'Anonimo cita testualmente da Omero o da Aristofane, seguendo il costume della antica apologetica di confutare le credenze pagane attingendo ad autori pagani. Il fatto che i primi editori ritennero che nel dialogo vi fossero anche dei versi, di cui fosse autore l'Anonimo, non è un motivo per continuare a crederci, specialmente se per ottenere dei versi si è costretti o a correzioni arbitrarie o ad ammettere che l'autore, classicheggiante in tutto il resto, in metrica violi la quantità costantemente, o addirittura componga versi mancanti di uno o più piedi.

Un discorso a parte va dedicato alla posizione che Macleod assume quando, nelle citazioni di testi classici, numerose nel dialogo, sia la *vulgata*, sia la trad. ms. discordano dalla tradizione diretta. Ad. es. al cap. 12 i codici e la *vulgata* sono concordi nel tramandare il testo:

Μέγαν ὑψιμέδοντα θεόν, ἄμβροτον, οὐρανίωνα,
υἱὸν ἐκ πατρός, πνεῦμα ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἐν ἐκ τριῶν
καὶ ἕξ ἑνὸς τρία,
ταῦτα νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν.

L'ultima parte di questo passo è una citazione di Euripide, che

¹⁸ Cfr. BRAMBS, *Ueber citate und Reminiszenzen aus Dichtern bei Lucian* Eichstätt 1888 pp. 63-65.

nelle altre fonti e nei mss. di Luc. *Jupp. tr.* 41, presenta τοῦτον al posto di ταῦτα.¹⁹ Che τοῦτον sia la lezione da preferire per il testo euripideo, ce lo assicura la scansione metrica, ma c'è da chiedersi se introducendo, come fa Macleod, tale lezione nel *Phil.* non si rischi di correggere l'A., che può avere, citando a memoria, alterato il testo euripideo; non si deve inoltre trascurare la possibilità che tale alterazione sia voluta, in quanto si può supporre che l'A. abbia evitato τοῦτον per riferire, in posizione chiasmica, ταῦτα a τρία e τόνδε ad ἔν. Nè il fatto metrico può esserci di aiuto in tale situazione, in quanto l'A., che anche altre volte altera i testi citati parafrasandoli, non ha preoccupazioni di ordine metrico. Anche il passo in questione è però chiaramente prosaico: furono i primi editori a voler vedere in esso dei versi: un esametro, seguito da anapesti e giambi: ma per fare ciò dovettero alterare il primo verso leggendo ὑψιμέδοντα θεόν, μέγαν al posto di μέγαν ὑψ. θεόν ed omettere ἐκ dopo υἱόν: giustamente Rohde²⁰ giudicò « monströs » gli anapesti ed affermò che «...τρία soll gewiss nur Prosa sein », pur non conoscendo che la tradizione ms. era stata alterata (Il Gfrörer per giustificare la strana mescolanza di versi pensò che l'A. aveva usato l'esametro in onore del Padre e versi della commedia per il Figlio e lo Spirito, mentre il Crampe ne modificò la tesi ricordando che gli anapesti si trovano anche nella tragedia ed i giambi sono il verso usato da Giorgio di Pisidia²¹). Macleod non tiene alcun conto di tutto ciò ed accetta il testo della *vulgata* ritenendo il primo verso un esametro (« A hexameter line after the manner of Homer or Hesiod »).

Per concludere questa parte riteniamo opportuno far rilevare alcune inesattezze, nei pochi casi, in cui Macleod riporta in apparato le lezioni dei codici: al cap. 3: C non ha ὥς τὰ ma ὥστε καὶ, come gli altri codici; al cap. 15 non è esatto che Δ abbia τοι per τι, ma μέντοι per μέν τι. Al cap. 20 non è vero che Δ abbia καταλείπει λειπασμούς ma come D καταλείπει ἑλειπασμούς e la correzione ἀπαλείφει non è del Macleod, ma del Bekker.

¹⁹ Eur. *Fr. inc.* 941 N.-Sn.

²⁰ *A. c.* p. 413 n. 1.

²¹ Sebbene Gfrörer e Crampe non giustificino tale tesi, essa non è affatto assurda, come si può ricavare da Giov. Geometra (in Migue *P. C.* 106 col. 865), che usa l'esametro, in quanto κρείττον, per celebrare la natura divina di Cristo, il pentametro per ricordarne l'umana. Se il passo in questione fosse in versi, si potrebbe pensare anche per l'A. a una distinzione tra le tre persone delle Trinità, ma non a scherno.

* * *

Per il *Charidemus* il compito dell'editore era reso più facile da una tradizione ms. meno complessa: i codici, infatti, che contengono il dialogo sono tre: *Vaticanus* gr. 1859 saec. XIV; *Marcianus* gr. 840 (antea 434) = ω; *Marcianus* gr. 700 (antea 435). Macleod non tiene conto fra i tre soltanto del *Marc.* 700, però dalla precisazione che egli fa a proposito del *Marc.* 840: « paulo ante 1471 scriptum », sembra che abbia confuso i due codici, in quanto è proprio il *Marc.* 700 e non l'altro, che si può datare con precisione nel 1471, dal momento che il copista, Cosmas Hieromonachus, avverte nella chiusa di aver finito di trascrivere proprio in quell'anno il codice per ordine del Patriarca Bessarione²².

Giacchè anche di questo dialogo si conosceva solo la *vulgata*, data dalle prime edizioni a stampa, era opportuno avvertire che questa è indipendente dai nostri mss. come mostrano sia le lacune, sia le non poche lezioni discordanti. I tre codici invece appartengono alla stessa famiglia e di essi il più vicino all'archetipo appare il *Vaticanus*, che forse è stato la fonte del *Marc.* 700, da cui l'altro *Marc.* sembra dipendere.

Per quanto riguarda l'apparato critico, che era opportuno per le stesse ragioni addotte per il *Phil.*, riportare completo, Macleod opera una scelta, riportando talora lezioni e correzioni di nessuna importanza, ed omettendone invece spesso altre, che sanano passi chiaramente corrotti, come si può ricavare da alcuni esempi, su cui riteniamo opportuno fermarci:

cap. 5 ἀγασθέντες δὲ ἡμεῖς τῶν ἀνδρῶν φιλοκαλίαν καὶ ἅμα ἐπαινέσαντες αὐτοὺς ἀργίας τε πολλῆς εἶναι ὑπολαβόντες λόγοις ἀπολείπεσθαι τῶν ἰδιωτῶν περὶ τῶν καλλίστων, ᾧ μόνῳ τούτων οἴομεθα προέχειν... la lezione, data dai codici, ᾧόμεθα, è indubbiamente per il contesto preferibile, ma di essa non è traccia nell'apparato critico.

cap. 10 καὶ θεαὶ δ' ἐλάττους οὐκ αἰσχύνονται φαινόμεναι τούτου, ἀλλ' ὥσπερ φιλοτιμίαν αὐταῖς ἔχειν δοκεῖ τὸ τῷ δεῖνι συγγενομένην καλῶ δηγεῖσθαι παρεσχῆσθαι τοῖς ἀνθρώποις.

Macleod traduce: « Goddesses too are not ashamed to reveal their subjection to beauty, but seem to take a sort of pride in intercourse with this or that beautiful man, and giving accounts of the favours they've be-

²² Cfr. il nostro articolo in *Sic. Gymn.* XVIII 2 (1965) p. 275, in cui è data anche la collazione di tutti e tre i codici.

stowed on men ». Egli evita così in modo elegante le difficoltà che il testo presenta e che il Guyet aveva già cercato di superare intendendo « παρεσχῆσθαι i. e. χαρίσασθαι, *dare vis dare*, nec dare vis ». (Reitz traduceva « nec deas aperte illis succubuisse pudet, sed velut honoris aemulatione de se praedicari amant, cum hoc vel illo fuisse formoso, hominibusque praebuisse). Tutti e tre i codici concordemente invece danno παρεσχῆσθαι ἥρω προστάτην che, a mio avviso, sana il testo restituendo a παρεσχῆσθαι il suo significato normale e dando al contesto un senso ben chiaro. Macleod poteva benissimo preferire la *vulgata*, sia pure con le sue difficoltà, ma doveva evitare di far credere che la tr. ms. concordasse con essa, annotando in apparato la lezione dei codici.

cap. 10: nel passo che segue a quello sopra esaminato, Macleod accetta in contrasto con la *vulgata* la lezione dei codici: ἔτι δὲ — τῶν μὲν γὰρ ἄλλων ἀπάντων ἐπιτηδεύμάτων ἐκάστου προστάτις οὖσα, οὐχ ἑτέραις ἀμφισβητεῖ . . .

Le sue indicazioni in apparato non sono però esatte: « ἐπιτηδεύμάτων sic. L. A. Post., ἐπιτηδεύματα ω, suppl. in marg. 1859: om. edd. » (in realtà il *Marc. gr. 700* in maniera evidentissima ha ἐπιτηδεύμάτων). ἑτέραις ω; ἑτέρ' 1859, edd.: ἑτέρω tentavi ». La correzione proposta da Macleod era già stata suggerita da Halm (Iacobitz preferì scrivere ἑτέρα ἀμφισβισβητεῖ ἑτέρω, ma non vi è motivo dopo la lettura dei codici di emendare la lezione da essi data).

cap. 20 τιμώμενον ὑπὸ πάντων.

Nessun segna diacritico nel testo e nessun avvertimento in apparato indica che ὑπὸ πάντων è una congettura di Guyet per πάντων (παρὰ πάντων Halm) dato concordemente dalla *vulgata* e dai codici.

cap. 21: τοσοῦτον . . . ὅσον *vulgata*, τοσοῦτον . . . ἢ ὅσον codd.; Macleod segue la *vulgata*, senza citare la lezione dei codici; ma a cap. 25 accetta τοσοῦτον . . . ἢ ὅσον.

cap. 22: ὥσπερ ἀνθέων εὐτυχοῦντι λειμῶνι è la lezione della *vulgata*, che l'editore inglese accetta senza avvertire che i codici hanno ὥσπερ ἐν ἀνθέων, che già lo Ziegeler aveva congetturato ²³.

ROSARIO ANASTASI

²³ Ueber Lucians Charidemus (*Programm des Städtischen Gymnasiums Hameln* 1879 pp. 1-9). Se Macleod avesse tenuto presente questo studio avrebbe visto che la parafrasi, che dell'*Helena* di Isocrate fa l'A. non è limitata ai capp. 16-18, ma ha una estensione molto maggiore (cfr. pure il nostro articolo cit.).

L'AUTONOMIA E L'ESSENZA DEL FILOSOFARE SECONDO

FRANCO LOMBARDI

La recente produzione di Franco Lombardi riprende i principi fondamentali della sua speculazione con una prospettiva nuova, che si allarga ad una giustificazione dell'autonomia di un autentico sapere filosofico¹.

Già nel *Piano del nostro sapere* la meditazione dell'A. è rivolta a salvare la possibilità ed il valore della filosofia contro la negazione che in varia guisa è operata dall'empirismo contemporaneo, che disperde nelle diverse metodologie, siano esse scientifiche o sociologiche, il concetto della speculazione filosofica, *qua talis*. Questo intento, che rivendica su un fondamento moderno, attraverso una ricomprensione della storia della filosofia occidentale, la validità dell'indagine filosofica è così espresso dall'A.: « Per sottolineare questo carattere di un'uscita dal soggettivismo (e, per lo meno in questo senso dallo storicismo, cfr. il mio volume ultimo: *Dopo lo storicismo*), avevo pensato per un momento di intitolare questo saggio: *Per una metafisica del tempo nostro*.

¹ FRANCO LOMBARDI, *Il piano del nostro sapere*, Roma 1958, pp. 118; *La posizione dell'uomo nell'Universo*. (Scritti di Franco Lombardi; Opere XVI), Firenze 1963, pp. 184; *Il senso della storia ed altri saggi* (Scritti di Franco Lombardi; Saggi XI), Firenze 1965, pp. 258. F. L. ha fondato e dirige la Rivista « *De homine* », pubblicata a cura del Centro di ricerca per le scienze morali e sociali dell'Istituto di filosofia della Università di Roma, edita dall'Editore Sansoni di Firenze. Il fine della Rivista è così esemplato dal Lombardi nel programma del periodico: « In una epoca in cui le categorie filosofiche e non soltanto quella politico-sociali sembrano essersi fatte anacronistiche rispetto al nostro tempo o la filosofia sembra più semplicemente aver disertato il campo, *De homine* intende contribuire al rinnovamento della riflessione critico-filosofica attraverso uno scambio più attivo tra i diversi settori del sapere ».

Non mi sapeva fermare da un tale proposito il termine in un qualche modo, per il nostro gusto corrente, *herausfordend*. Così non mi aveva arrestato in tempi in cui anche il diavolo si vestiva da Frate, di assumere per la filosofia che vengo proponendo da anni il termine di un positivismo critico, verso cui or tanti sembrano farsi improvvisamente amici anche se qualche volta hanno mutato il pelo ma non hanno mutato perciò sempre la natura »².

Questo principio della ricerca filosofica, intesa come una « metafisica del tempo nostro », è il fine ispiratore anche delle altre opere che, per via sintetica, attraverso l'analisi dell'umano sapere, mirano a stabilire la posizione dell'uomo nell'universo ed il senso della storia umana da lui liberamente voluta ed attuata.

Il problema della storia, che come già l'estensore di questa nota ebbe a sottolineare (cfr. *Umanesimo e Storicismo*, in SOPHIA, XXVIII (1960), pp. 29-35) è al centro della speculazione dell'A., ritorna in queste opere con una presa di posizione di fronte alle diverse teoriche sorte in vario modo dopo il tramonto dell'Idealismo.

Il discorso sull'Idealismo non è limitato alle manifestazioni che questa corrente ebbe in Italia con Croce e con Gentile ma si allarga in una disamina all'ampia *Reazione idealistica contro la scienza*. L'A. ricostruisce, con vigorosa sintesi, sullo sfondo del rivolgimento che si operò non solo in filosofia, ma nelle diverse manifestazioni dello spirito, le correnti che a cominciare dal 1890 sorsero contro « il positivismo e contro la scienza, in quanto la scienza dell'ottocento e con essa la filosofia di Comte ponevano capo a un sistema di cause per cui non restava posto per i valori dello spirito. E non restava posto neanche per la novità della storia »³.

In questo movimento, particolare importanza, sottolinea l'A., ebbe il pensiero di Bergson, che rivendicò contro la considerazione astratta del tempo, la *durata* come il ritmo effettivo della coscienza, in cui riprende valore la storia dell'uomo contro la storia di Hegel, per il quale « la Storia, scritta con la s maiuscola può essere contenuta ancora come logo, *in mente Dei*, da cui essa si disvolge o piuttosto *se déroule* attraverso il tempo »⁴.

² *Il piano del nostro sapere*, p. 34.

³ *Il senso della storia ed altri saggi*, *La palude*, p. 141.

⁴ *Ibid.* Il sottolineato è nel testo.

In questa prospettiva antipositivistica, l'A. inquadra anche Husserl il cui pensiero ebbe la sua prima origine, come egli stesso dichiarava, in una critica al soggettivismo e con l'affermazione, sia pur non ancora pienamente sviluppata a quell'epoca, della dottrina della intenzionalità protesa ad una rivalutazione del contenuto extrasoggettivo del conoscere. Tema fondamentale questo di Husserl, che influirà sul pensiero di Heidegger, il quale, « ripetendo e ribadendo la condanna di Descartes e del soggettivismo moderno, per cui i nostri « marxisti » ammodernati di origine idealistico-esistenzialistica vanno a braccetto con i circoli del reazionanismo di moda, assume che noi ci ritroveremo *mit da*, in una correlazione universale con gli altri soggetti e con l'essere »⁵.

L'importanza di queste correnti filosofiche è indagata dall'A. nella complessa problematica culturale che ad essa fa capo e nel dinamismo dei diversi orientamenti che dalla reazione al Positivismo si generano fino ai giorni nostri, le cui istanze antimetafisiche sono ricostruite e vagliate con serena critica.

L'A. infatti sottolinea come la polemica contro la metafisica « sembra andare così di pari passo con la dimensione nuova del secolo, che è la socialità. Si crede però di assicurare questa attraverso l'*effacement* delle pareti divisorie dell'individuo o del soggetto con gli altri individui e col reale »⁶. E, a questo proposito, egli nota che nelle suddette concezioni nelle quali è comune la polemica al soggettivismo idealistico, sorto, come si dirà tra poco, anch'esso come una forma di reazione al Positivismo, il tentativo di salvare i diritti della concreta esperienza umana vengono compromessi in un indistinto, in cui scompaiono i diritti del soggetto e dell'oggetto, annegati in un rapporto in cui i due termini non sono assolutamente riconoscibili⁷.

⁵ *Op. cit.*, pp. 144-45.

⁶ *Op. cit.*, p. 153.

⁷ *IBID.* Così testualmente scrive l'A.: « Una simile posizione, che possiamo definire come il dogmatismo coscienzialistico del pensiero contemporaneo (dai 'fenomenologici' e dai cattolici 'neo-classici' ai 'marxisti' *up to date* alla Sartre o agli scienziati filosofi alla Heisenberg) non soddisfa perciò meglio alle ragioni di quella rivendicazione della esperienza dell'individuo in quanto soggetto inaugurata, anche se soltanto inaugurata, da Kant. Se infatti in un simile continuo indistinto il soggetto dovesse dire: « io », quell'anonimo soggetto si spezza, e di, contro alla intersoggettività del fenomenologo o (che non è in questo rispetto cosa diversa) del neo-positivista, ricompare il fantasma non esorcizzato dell'idealismo, per di più in veste di 'solipsismo' ».

Nel movimento di reazione al Positivismo l'A. inquadra l'idealismo di Croce e di Gentile, centrando la sua indagine sul problema della storia ed esaminando i temi che lo storicismo ha agitato dal tempo di Hegel ad oggi.

La meditazione di Lombardi è focalizzata, come si è detto, intorno al valore ed alla dignità dell'uomo, soggetto libero della storia e centro di tutta l'esperienza; in questo senso la sua ricostruzione investe i fondamentali temi filosofici.

Un concetto basilare, che mi pare sorregga la problematica del Lombardi sia in sede critica che costruttiva, è costituito dalla concezione complessa, ma ontologicamente precisa, della razionalità umana, nella quale confluiscono gli elementi della personalità integrale, considerata nella sua struttura psico-fisica, nella autentica sua libertà, non chiusa in una sedicente ed angelicata libertà, che rende l'individuo irrelato ad ogni rapporto e comunicazione sociale. E' appunto questa concezione dell'uomo — inteso in tutta la ricchezza della sua personalità e della sua struttura —, che comanda l'indagine sulla storia e che è a fondamento del concetto di filosofia elaborato dall'A.⁸.

In questo senso, in quanto cioè rivolta all'uomo, considerato nella complessità del suo essere, nei rapporti con gli altri uomini e nella dinamica storica in cui egli, e non l'anonimo spirito assoluto, è il creatore con tutto il peso della sua finitezza, e nei rapporti col mondo naturale, la filosofia dell'A. si è presentata come schietto umanesimo.

Si è voluto sottolineare la primalità metafisica dell'indagine dell'A., perchè è questa chiara ed energica considerazione che rende possibile un'autonomia della filosofia che si pone come principio normativo ed unificatore di tutto l'umano sapere, non disperso nelle diverse metodologie le quali, nel tentativo di rinnovamento, smarriscono il senso ed il concetto del filosofare.

Contro la negazione della gnoseologia, operata dalla speculazione contemporanea, l'A. ribadisce il valore primigenio del problema della conoscenza perchè proprio nell'analisi del valore del conoscere si scopre la dignità dell'uomo. Va a tal riguardo precisato, che l'importanza della gnoseologia è rivendicata dall'A. su un principio per così dire moderno, che prescinde, cioè dalle sterili logomachie di soggetto

⁸ Una disamina delle diverse correnti dell'attuale momento è condotta nel saggio « *La palude* », nel cit. vol. *Il senso della storia ed altri saggi*.

che pone l'oggetto, nelle quali si era irrigidito l'idealismo nelle sue forme ultime. Tale improprio senso del problema gnoseologico è stato determinato nella filosofia occidentale da un modo particolare di considerare il pensiero dell'uomo, come un assoluto, cioè, chiuso in se stesso, che si pone come creatore della realtà.

Il valore della gnoseologia ha un duplice significato nella speculazione del Lombardi: un significato metafisico, perchè dall'indagine risulta la struttura profonda dell'uomo; un significato più specificamente logico-epistemologico, che pone tale problema come preliminare e fondamentale riguardo ad ogni altro.

In effetti dalla considerazione stessa del concetto di filosofia risulta l'importanza della gnoseologia. « Possiamo dire in generale », scrive l'A., « che compito della filosofia in senso stretto è la giustificazione sul piano della riflessione critico-sistematica della validità, così dei concetti come dei valori che ci troviamo ad adoperare e ad avanzare nella nostra vita di tutti i giorni. Su una tale linea, il problema logico-gnoseologico si è posto a un certo punto come determinante e, in questo senso, come fondamentale. Esso non è il problema esclusivo della filosofia, neanche è per sè stesso il problema fondamentale se non per la ragione che, a non risolvere adeguatamente un tale problema — secondo che è avvenuto almeno nel processo della filosofia che dalla Grecia arriva fino ai giorni nostri — la soluzione degli altri problemi ne risulta variamente condizionata e pregiudicata »⁹.

La gnoseologia dell'A. è fondata su una critica radicale dell'apriorismo, che ripone in uno schema logico l'immediata rivelazione della verità. Un simile concetto a priori, che, con diversa colorazione, domina il razionalismo antico e moderno, ha poi la sua più coerente sistemazione nell'idealismo hegeliano e neohegeliano, che proclama divino il pensiero umano e parla quindi di un pensiero che, come afferma l'A., è *nell'uomo senza essere dell'uomo*.

Il logo e la dialettica di Hegel sono, perciò, oggetto di profonde critiche da parte del Lombardi, che innanzitutto rileva come il Filosofo di Stoccarda abbia ripreso il concetto antico di uno spirito assoluto ed irrelato ed abbia tentato di spiegare la storia « introducendo e quasi intrudendo il divenire nel seno di quello stesso concetto tradizionale di un pensiero universale o razionale, puro: cioè cercando per così dire

⁹ *La posizione dell'uomo nell'universo*, p. 87.

di rimettere sulle gambe un tale concetto, per modo che questo potesse quasi salire su se stesso in forza dello scattare (*schnellen*) di ciascun concetto nell'altro »¹⁰. Ma il divenire, così introdotto nel concetto assoluto si rivela illusorio e contraddittorio per varie ragioni: « un simile divenire non si muove: in primo luogo non si pone in movimento (cfr. la critica delle prime categorie della logica di Hegel, in Trendelenburg e di qui in tutti i successori) »¹¹. In secondo luogo, la dialettica di cui parla Hegel, essendo di carattere esclusivamente logico, non riesce a rendere ragione di tutta la realtà spirituale. E, nota l'A. proprio dall'esigenza di spiegare la « forme » spirituali non riducibili a pura logicità astratta, il Croce affermerà la distinzione dei momenti spirituali, la quale spezzerà però il concetto della dialettica.

Inoltre, assunto il triadismo dialettico come legge della realtà in quanto idea, la verità verrebbe distesa sul letto di Procuste di un divenire cosiddetto dialettico per cui essa dovrebbe continuamente contraddire a sè stesso (il che, se statuito in forza di un autonegarsi eterno della verità, che dovrebbe esso stesso venire negato, risulterebbe contraddittorio¹². D'altro lato, continua il L., se volesse evitarsi tale contraddizione, ammettendo una verità finale, come termine del divenire, si negherebbe il concetto stesso di dialettica.

L'antinomia, ora rivelata, che inside alla concezione hegeliana esplo-
de nella evoluzione e nella conclusione dell'idealismo. L'attualismo gen-
tiliano si dissolve nel problematicismo « per il quale si deve dire tut-
tavia, che non vi è nel fatto di problematico, nella teorica del « pro-
blematicismo », se non un simile concetto della dialettica »¹³. Nè l'al-
tro aspetto della « chiusura » o « conclusione » della dialettica presenta
minori difficoltà, già evidenti in Hegel, « e per cui Marx fa fare all'idea
un ruzzolone finale mandandola a farsi capovolgere nel proletariato, di
dove, pare, non si muoverà più, riproducendo così quella medesima dif-
ficoltà con l'aggravante che il regime comunista difenderebbe adesso
con la critica delle armi e non con le armi della critica la fine della
dialettica »¹⁴. Infine l'A. sottolinea che la storia hegeliana, che si svolge

¹⁰ *Op. cit.*, p. 59.

¹¹ *IBID.*

¹² *Op. cit.*, p. 60.

¹³ *IBID.*

¹⁴ *IBID.*

al di fuori del tempo, non è il divenire dell'uomo, ma l'immobilità assoluta.

L'autentica dialettica del pensiero umano non è, perciò, per l'A., sterile dialettismo logico dei concetti, affermato da Hegel e Gentile, nè la diversa dialettica dei distinti di Croce, anch'essa negatrice del pensiero dell'uomo, ridotto a manifestazione fenomenica dell'assoluto spirito. A questo dialettismo di un pensiero esangue, fuori dalla storia e fuori dalla concreta personalità dell'uomo nel quale oltre alla razionalità astratta vive una più profonda intelligenza che investe tutte le manifestazioni della vita, l'A. oppone la sua concezione della dialettica che opera, al di fuori di ogni schematismo, sintesi sempre più larghe e più organiche di concetti.

Per potere stabilire con chiarezza la dialettica del pensiero, il Lombardi esamina la struttura dell'umano conoscere, considerando il rapporto tra sensazione e ragione. Per l'A. l'errore fondamentale che domina l'empirismo e il razionalismo, è costituito dall'arbitraria considerazione della conoscenza, smembrata nell'opposta ed esclusiva valutazione o di una sensazione totalmente opaca, ovvero di un pensiero assolutamente vero ed *a-priori*. Nè la kantiana sintesi *a-priori*, pur nella aspirazione e render ragione di un concreto pensare umano, risolve adeguatamente il problema, in quanto anche Kant ripone il valore del conoscere in un *a-priori* incondizionatamente valido.

L'una e l'altra teorica, per l'A., prescindono dall'esatta comprensione dell'esperienza umana, che è in ogni suo momento un atto sintetico per il quale non esiste un concetto astratto, nè una sensazione bruta, la quale è parimenti un'astrazione operata nel vivo contesto del conoscere. Le aporie e le antinomie che emergono nell'empirismo e nel razionalismo, sia in sede teorica che in sede pratica, sono prodotte dalla considerazione di una falsa razionalità, che proclama il pensiero *a-priori* come assoluto, divelto dalla realtà dell'uomo pensante. Da questa posizione, che trova — sia pur con visuale diversa — in Spinoza ed in Hegel la sua radicale sistematicità, deriva altresì l'immanentismo moderno che chiude l'uomo, proclamato « principe in sogno » nell'ambito delle proprie modificazioni soggettive.

Non possiamo qui rendere un'adeguata esposizione della ricostruzione filosofica dell'A.; ci limitiamo solo ad accennare i punti fondamentali a cui attraverso la critica dell'apriorismo, la sua ricerca perviene. Contro l'immanentismo, egli sostiene che il conoscere umano è

un progressivo *prender coscienza della realtà*, infinita e sconfinata di fronte alla piccolezza dell'io. Chiara ed inequivocabile affermazione realistica, che senza compromettere la giusta esigenza del pensiero moderno, rifiuta energicamente l'immanentismo gnoseologico, il quale dalla riduzione di tutto il reale ad idea, fatalmente sfocia nell'idealismo metafisico, e conferisce al pensiero dell'uomo il carattere divino.

L'uomo invece è per il Lombardi, in senso ben diverso, creatore dell'esperienza, nel senso cioè che ogni atto di conoscenza implica la vigile presenza del soggetto, impegnato con tutto il suo essere nella progressiva elaborazione dei dati del conoscere ed aperto a sintesi sempre più ampie e più comprensive. Non esiste una brutta sensazione priva di ogni luce spirituale, che sia il fatto elementare della conoscenza: così concepito, il sentire è un'astrazione fenomenologica del concreto atto spirituale.

Nella sintesi attiva di sensazione e pensiero, il concetto, d'altronde, non è una conoscenza già predeterminata, che si scambi con la verità del mondo iperuranio, ma è la comprensione in un unico atto che si esprime nella parola, di momenti diversi e magari lontani dall'esperienza, nel quale atto sintetico si manifesta la criticità del pensiero sempre presente in ogni momento del conoscere: « Nel *formulare* la più semplice delle parole, io la formulo in quanto realizzo insieme e comprendo in essa la mia più vasta esperienza, che è delle mie esperienze passate, di ciò che ho visto e udito e di ciò che altri potrebbe forse obiettarci: una esperienza che viene stretta insieme e a un tempo compresa, o intesa nella mia parola attuale, in quanto viene riconvertita per così dire in essa per la forza critica o autocritica dell'autocoscienza »¹⁵. In questo senso in quanto cioè sempre presente ad un conoscere in ogni momento *critico — perchè implica sentenza e decisione — l'autocoscienza tacita*, sanziona, ponendola al fuoco dell'insieme e ricco contesto dell'esperienza, ogni parola.

L'affermazione perciò di un'esperienza immediata è rifiutata dall'A., che recupera il vero significato del momento negativo della dialettica hegeliana nel tormento che accompagna, attraverso l'obiezione sia pur non espressa, tutto il pensare e l'agire dell'uomo. La razionalità pertanto investe non solo la logicità astratta, ma ogni momento del conoscere, anzi il più semplice atto di vita è sempre un prodotto dell'intel-

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 44-45.

ligenza, anche quando questa inside nascosta, e non espressa nelle forme di una superiore razionalità, perchè acquisita da una millenaria evoluzione.

Il riconoscimento di un'intelligenza profonda della vita non è certo un'affermazione di un evoluzionismo materialistico, ma piuttosto, ad avviso di chi scrive, il senso profondo di un universale principio finalistico, che se esprime nella razionalità le forme più alte della conoscenza, è presente ed operante, in forme qualitativamente diverse, in tutte le manifestazioni della vita. Infatti la rivalutazione del Positivismo non implica nella concezione del Lombardi l'accettazione del determinismo, da lui combattuto a più riprese: l'opera invero, nel tentativo di fondare una filosofia dell'uomo, pone al centro dell'indagine la libertà dell'individuo, libertà intesa come responsabilità assoluta sia in sede teoretica, che in sede pratica. Per tale motivo il monismo, che nega un pensare ed un agire proprio dell'uomo, è dall'A. criticato in tutte le sue forme ed in tutte le manifestazioni.

Si è detto all'inizio di questa nota che questi recenti lavori rappresentano una sintesi dei temi più impegnativi trattati dall'A. nella sua opera, essa, invero, ripropone attraverso la considerazione della filosofia intesa come *concetto puro* la possibilità di un sapere filosofico autonomo che, senza perdersi nello scientismo e nel sociologismo, stabilisca i principi fondamentali e normativi di ogni altro sapere, superando nello stesso tempo la fenomenologia di Husserl che rimane in bilico tra una posizione immanentistica e l'esigenza di un realismo conoscitivo.

In questa energica critica a tali correnti filosofiche contemporanee, è certamente il merito precipuo dell'opera che ripresenta ed attua, da un punto di vista personale, l'esigenza di un sapere *universale e puro*, non commisto cioè ad elementi spuri che misconoscono il senso ed il valore del filosofare.

Il recupero di una posizione schiettamente filosofica implica, per il Lombardi, l'affermazione del valore della metafisica, che pur essendo nella sua concezione una « *metafisica del tempo nostro* » non può non trovare, a sommosso avviso di chi scrive, il proprio fondamento nei principi della metafisica classica, che stabilì irrefutabilmente il valore realistico del conoscere ed enucleò le categorie del pensiero sulla scorta vigile della realtà: non tutta la metafisica classica è identificabile con un pensiero *a-priori*.

L'affermazione del valore della filosofia, per l'A., è sorretta da una inequivocabile rivendicazione dei diritti della ragione. Razionalità intesa nella sua più larga accezione, che non depauperà la ricchezza della persona, ma che vive, ed opera in tutte le più profonde latebre del suo essere. E' per questo motivo che l'umanesimo non si dissolve nell'irrazionalità di una concezione esistenzialista, nè si rinnega nell'affermazione di un pensiero assoluto, non più umano, ma divino. In tale visione, il problema dell'uomo può aprirsi ad una considerazione in cui la *sapientia* si ponga come principio normativo delle diverse *scientiae*.

Il sapere scientifico e quello sociologico sono dal Lombardi considerati e valorizzati in tutta la importanza, nè vengono negate le particolari metodologie dei vari settori scientifici, ma perchè queste logiche applicate abbiano valore, la filosofia come « *concetto puro* » deve determinare l'essenza ed il valore di questo concetto universale e l'ambito e i principi delle diverse metodologie, che se non sono sorrette da una preliminare e chiara indagine logica, perdono ogni validità.

La filosofia, pertanto, si ripropone nella meditazione dell'A. come la suprema delle scienze, che senza confondersi con le scienze positive, e senza isolarsi, in un concetto *a-priori* avulso dalla storia e dalla vita, s'immerga, per così dire, nella storicità dell'uomo per determinare quei concetti che valgono universalmente per tutte le forme della umana spiritualità. La filosofia, cioè rinnovata nei propri concetti, in ispirito di *libertà* e di *modestia*, è ancora la guida ideale dell'uomo verso l'epoca della *solidarietà*, a cui egli si avvia.

In questa nuova epoca, per la quale ormai le categorie che dominarono il secolo XIX sembrano superate, ancora una volta nel nuovo *orbis intellectualis*, l'*homo sapiens*, su un piano di una società trasformata dalle scoperte delle scienze, ha la sua funzione, e il sapere filosofico, che non rimane estraneo all'esperienze e alle vicende della storia, ha ancora una funzione positiva « quasi di un *novum organon de augmentis scientiarum* »¹⁶.

Ad avviso di chi scrive, alla considerazione della filosofia, intesa come concetto universale, impegnata a stabilire il valore dell'umana razionalità e le diverse forme spirituali in cui essa si esprime, la religione

¹⁶ *Op. cit.*, p. 125.

non può rimanere estranea. Non che l'esigenza religiosa debba rimanere assorbita e distorta in un blasfemo dialettismo di concetti, giustamente ed a più riprese criticato dallo A., ma nel senso che la filosofia non misconoscendo l'essenza ed il carattere del sapere religioso, possa mostrare la verità di quei principi razionali sui quali poggia l'autentica religione, che, senza esaurirsi in un fideismo vago, esige, perchè rivolte all'uomo, un *rationale obsequium*.

La filosofia ha quindi ancora nel pensiero dell'A. una funzione costruttiva nella nuova società dell'avvenire, che egli esamina con sereno ottimismo. pur attraverso un disamina spassionata per le condizioni attuali dell'individuo, troppo violentemente lanciato in un mondo, non più ristretto agli antichi confini, e per il quale l'ideale individualistico del secolo XIX non ha più valore.

Nella nuova epoca, di cui già nella crisi attuale appaiono i primi bagliori antelucani, ed alla costruzione della quale l'A. porta il contributo della sua meditazione, il Cristianesimo ha, ad avviso di chi scrive, la sua grande inesauribile missione, non solo divina, ma proprio perchè tale, profondamente umana.

PASQUALE MAZZARELLA

MISCELLANEA WALTER MATURI, a cura dell'Istituto di Storia Moderna e del Risorgimento dell'Università di Torino (Storia - vol. I), Torino, G. Giappichelli, 1966; pp. II+528, lire 6000.

L'Istituto di Storia moderna e del Risorgimento dell'Università di Torino ha dedicato una cospicua « miscellanea » alla memoria del suo direttore Walter Maturi (1902-1961), che fu storico e maestro tra i più grandi della sua generazione. Vi compaiono saggi di valore ineguale e di vario interesse, che tutti testimoniano dell'impegno di ricerca e della ricca problematica della scuola torinese, ora guidata da Franco Venturi e Aldo Garosci.

Accanto ad un'accurata bibliografia di Maturi (a cura di N. Nada: pp. 477-508), che consente di toccare lungo il suo itinerario intellettuale i momenti critici della storia culturale del nostro paese per quasi 40 anni, la *Miscellanea* pubblica alcune inedite parti della tesi di laurea su « Il pensiero di Giuseppe De Maistre », che il Maturi discusse a Roma nel 1926 con G. Gentile, e che sono importanti per il rigore delle conclusioni e perchè illuminano il processo di conquista dei risultati che Maturi ebbe ad esporre in scritti successivi. Di Giuseppe De Maistre il Nada pubblica qui (pp. 291-331) un manipolo di lettere inedite, del periodo 1816-1818: 19 di esse (11 da Pietroburgo, 8 da Torino) sono indirizzate all'allora ambasciatore sardo a Parigi, C. E. Alfieri di Sostegno, e sono utili ad illustrare la lucida prospettiva politica del De Maistre che vuole normalizzata al più pre-

sto la condizione politica ed economica della Francia, perchè il Piemonte possa trovarvi appoggio e difesa dagli assalti di Metternich.

Nel primo dei saggi della *Miscellanea* (pp. 15-53: *Un prelato italiano tra 'Ligueurs' e 'Politiques'*), A. Lay illustra ampiamente la relazione che Francesco Panigarola (1548-1594), vescovo di Asti, indirizzò al re Carlo Emanuele I al suo ritorno da Parigi, ove era stato membro della legazione Gaetani (1589-1590). La relazione tra l'altro non pare abbia mai raggiunto il destinatario, allora in Provenza; ma, presa dai « navarristi », fu inoltrata a Parigi — e da Parigi (Bibliothèque Nationale, *Mss. Français, Ancien Fonds*, 4766, 3045, 3947, 5045) provengono le copie (in francese) superstiti della medesima, che la Lay ha ritrovato e che utilizza. La relazione, mentre conferma le ragioni del fallimento della legazione Gaetani, chiarisce il graduale spostarsi del Panigarola, filo-spagnuolo e leghista, su posizioni più realistiche, per la coscienza in lui sempre più avvertita dei motivi ('nazionali', politici e religiosi) che preparavano il successo di Enrico IV entro il quadro politico-ideologico dei *Politiques*.

Il cuore della *Miscellanea* è occupato da ben sei scritti su figure e problemi del '700 italiano, i quali documentano con risultati e propositi l'imponente attività che Venturi e i suoi allievi svolgono ormai da parecchi anni intorno ai più vari aspetti della cultura e della società settecentesca. Giuseppe Ricuperati, uno dei protagonisti del nuovo corso di studi giannoniani, parla (pp. 55-87) di *Giannone i suoi contempora-*

nei (*Lenglet Du Fresnoy, M. Egizio e G. Grimaldi*). E' un saggio importante, non solo per l'originale apporto erudito e l'adeguata intelligenza delle tre figure, contro cui si indirizza la polemica di Giannone; ma più perchè illustra, con grande finezza critica e penetrazione, i caratteri del 'giannismo' a Napoli dopo la partenza del Giannone, tra il 1723 e il 1734. Un 'giannonismo', che è dominato dall'esigenza moderata (che non è solo di Egizio o di Grimaldi, ma di tanti altri, in Sicilia e nel Napoletano) di fornire una nuova base ideologica con un testo alternativo all'*Istoria civile*, che ne costituisca magari solo un'edizione purgata, perchè restino salvi i motivi della polemica giurisdizionalistica (cui è ancora fortemente interessato e sul piano economico e sul piano del potere, il ceto 'civile') in una cornice meramente tecnico-giuridica, e non più in una prospettiva di riforma civile o addirittura religiosa. Da qui il significato e la funzione della *Istoria delle leggi e de' magistrati del regno di Napoli* (1731-32) di Gregorio Grimaldi, cui collaborano in varia misura M. Egizio, il 'giannoniano' Biagio Garofa o e fors'anche Costantino Grimaldi. Ricuperati inquadra efficacemente la violenta reazione di Giannone a questa operazione moderata, nell'ulteriore approfondimento che egli viene operando in quegli anni della sua visione religiosa nel *Triregno*, e nel sempre più radicale distacco dall'esperienza napoletana.

Prima parte di uno studio complessivo sul « Settecento riformatore », l'ampio saggio di Venturini su *Gli anni '30 del Settecento* (pp. 89-153) conferma la sua piena padronanza del materiale e della problematica relativi al tema trattato in un discorso fuso e coerente. Nè ciò può stupire chi sappia che Venturi non è solo il maggior conoscitore del

nostro Settecento, ma più il fortunato e coraggioso inauguratore di un lavoro di esplorazione nella vita culturale della Italia settecentesca, — alcuni importanti risultati del quale lavoro sono esposti nei tre volumi a sua cura degli *Illuministi italiani della Ricciardi*, — e che non ha l'uguale, per ampiezza e costanza, nella storiografia italiana degli ultimi 20 anni, e per alcun periodo della nostra storia. In questo saggio Venturi prova persuasivamente che « gli anni '30 segnarono, nell'Italia del Settecento, il punto più basso dello sgretolamento politico, della depressione economica, della delusione intellettuale. Segnarono insieme per contrasto, almeno in alcuni centri della penisola, l'inizio d'una lenta ripresa, il primo abbrivio delle trasformazioni e delle riforme ». E' qui il tentativo, a mio avviso del tutto convincente, di una periodizzazione delle vicende del nostro Settecento al tempo stesso più aderente e articolata di quella convenzionale, che si limitava a sottolineare — seguendo lo schema europeo — l'importanza drammatica dello spartiacque 1748.

A. Ruata (*Un misoneista tenace: il conte di Canale*: pp. 155-183) studia i manoscritti *Comptes de mes réflexions et de mes lectures rendus à moi-même*, che Luigi Girolamo Malabaila conte di Canale (1704-1773) venne segnando dal 1745 alla morte, e che riguardano letture di vario genere, dalla pedagogia al commercio, dalla storia alle arti, dalla religione alla letteratura. Ne emerge il profilo, fin troppo coerente ed insistito, di un uomo piatto e senza ambizioni, d'un conservatorismo tanto chiuso e ottuso da rifiutare la polemica, così privo di crisi e lacerazioni da render poco credibili altri aspetti peraltro ben testimoniati della sua biografia (l'amicizia intima di Metastasio, la simpatia di Al-

fieri, la stima dei Poniatowski, ecc.). Di un certo interesse è la sua riduzione di Rousseau del *Contratto sociale* a sostegno del più innocuo e conformista contrattualismo (p. 178) — un procedimento che ha certo in Europa e in Italia altri esempi (in Sicilia ricorderei A. Pepi) e che forse meriterebbe di esser individuato come un filone a parte nella storia della fortuna di Rousseau.

A *La composizione e le vicende editoriali del 'Cours d'études' di Condillac* è dedicato un attento scritto (pp. 185-220) di L. Guerci. Redatto a Parma tra il 1758 e il 1765, il *Cours* fu apprestato dal Condillac per la stampa a Parma (da Bodoni) a partire dal 1767. Il manoscritto, ritrovato dal Guerci a Parma (Biblioteca Palatina) a margine reca interessanti osservazioni e consigli del duca di Nivernais, in parte poi accolti dal Condillac; ed è alla base della edizione che Bodoni (correttori del testo Millot e Le Suire) aveva finito di stampare nel 1772. A questa data però il clima politico e culturale a Parma era mutato; e non si permise, dopo un aere esame del benedettino A. Mazza, che il *Cours* lasciasse la tipografia — perchè ritenuto opera « di dubbia ortodossia, piena di disprezzo verso il clero, partecipe delle idee degli Enciclopedisti », e non già per un intervento spagnuolo (p. 211). Condillac pertanto rivide il suo testo per pubblicarlo a Deux-Ponts nel 1775 (rist. nel 1798). L'edizione parmense, con poche correzioni di Condillac basate per lo più sull'edizione 1775 e con qualche soppressione, verrà messa fuori nel 1782. Guerci fa notare come le differenze tra l'edizione 1772 (1782) e l'edizione 1775 (1798) non siano poi tali da comportare un giudizio sugli effetti dell'azione repressiva; alcune differenze appaiono dettate da ripensamenti dell'autore piuttosto che

dal desiderio o dalla necessità di compiacere ai censori.

Esemplare per la precisa informazione e l'equilibrio del giudizio il saggio di M. L. Perna (*Giuseppe Maria Galanti editore*: pp. 221-258) ricostruisce la vicenda di Galanti libraio ed editore a Napoli tra il 1777 e il 1791, come documento della storia culturale del Napoletano alla fine del secolo, e insieme degli interessi giuridici politici culturali di Galanti, il quale anzi concepì l'una e l'altra attività (soprattutto quella editoriale) come strumento efficace d'una sua politica culturale. Le ragioni dell'insuccesso politico emergono con evidenza drammatica: « Per quanto i fatti poco avessero corrisposto alle intenzioni, egli aveva tentato di assumersi un compito di organizzatore culturale per un pubblico costituito da un ideale ceto medio, quale immaginava esistesse in Inghilterra, il paese da lui più ammirato, dove tutti pagavano le tasse e tutti leggevano, 'fino i contadini', ma che certamente non esisteva a Napoli » (p. 258).

Profilo assai fuso ed efficace quello che G. Torcellan (*Giuseppe Nuvolone, agronomo piemontese*: pp. 259-289) traccia di una figura minore del tardo Settecento piemontese, la cui attività si identifica con quella della Società Agraria torinese fin dai suoi inizi. Agricoltore attento e appassionato sperimentatore (diresse fino alla morte l'Orto botanico della Società), il Nuvolone riassume nella sua attività di agronomo e di pubblicista agrario lo spirito della Società torinese, tutto tecnico e sperimentale con interessi scientifici limitati e soprattutto poco portato a discutere i problemi della sviluppo agricolo in termini economico-politici. Il saggio del Torcellan, di altissima qualità intellettuale e critica, scritto con stile lucido

e rigoroso, non può leggersi senza attristata commozione da chi pensi alla sua splendida giovinezza tanto ricca di promesse che non potranno essere mantenute, e ricordi la sua umanità generosa.

L'ampia ricostruzione analitica di G. Levi de *I salari edilizi a Torino dal 1815 al 1874* (pp. 333-405) comporta la messa a fuoco di problemi che vanno molto al di là dei suoi risultati, qualora di questi voglia darsi adeguata presentazione. Mi limiterò quindi a sottolineare il rigore e l'interesse. Nè credo sia il caso di fermarsi sul saggio di D. Marucco: *L'ambiente politico napoletano nell'esperienza giovanile di Arturo Labriola* (pp. 407-435). Esso non porta contributi nuovi, anche se la premessa (che è poi premessa a più ampio lavoro) può esser condivisa: « la genesi di una corrente così tutta meridionale come il sindacalismo rivoluzionario italiano è da ricercarsi nelle vicende del mondo estremista partenopeo nell'ultimo scorcio dello '800, nel suo trapasso dal repubblicanesimo mazziniano al socialismo, nel dibattito che accompagnò la crisi delle associazioni mazziniane, assai più che nella dichiarata ispirazione al modello sindacalistico francese e nel costante richiamo alla teoria soreliana, di alcuni anni posteriore » (p. 409).

Ad un impegno di alto rigore concettuale riporta A. Garosci: *Sul concetto di 'borghesia'. Verifica storica di un saggio crociano*. (pp. 437-75). Lo scritto si divide in due parti. Nella prima, dopo aver esposto la contestazione crociana della validità storiografica del concetto di borghesia, Garosci procede allo esame di alcuni scritti recenti (Eisenstein, Hobsbawm, Pinkney, Daumard) — dai quali sembra emergere, con riferimento alla Rivoluzione francese e alla monarchia di luglio, la difficoltà o persino l'impossibilità di conferire un con-

creto e univoco contenuto storico al termine borghesia. Non è certo questa la sede per portare avanti il dibattito aperto da Garosci, e che mi auguro sia ripreso e approfondito. Mi limiterò quindi a osservare che, mentre condivido le riserve espresse da Garosci al tentativo di Hobsbawm, non credo che la polemica dei due studiosi americani sia stata adeguatamente presentata nelle sue evidenti implicazioni ideologiche e collocata nel contesto dell'attuale travaglio della storiografia politica americana.

Di ben maggiore interesse è la seconda parte dello scritto. Qui Garosci chiarisce, con un'analisi documentata e penetrante, l'emergere e l'affermarsi del termine e del concetto di 'borghesia' nella cultura francese della Restaurazione, da Thierry e Sismondi a Guizot, a significare la prospettiva liberale di una società che si faccia tutta 'borghese' (Thierry, Sismondi) o in cui la borghesia cresca sempre più attraendo a sé aristocratici da un lato e 'popolo' dalla altra. La differenza tra queste due posizioni non mi pare tuttavia sia sottolineata da Garosci, eppure contiene implicazioni e sviluppi divergenti. Marx troverà in Thierry l'esigenza di una società senza classi, una volta che i vinti abbian prevalso sugli antichi conquistatori; mentre Guizot terrà fermo (e con lui la corrente anglofila del pensiero liberale) ad una irriducibile concezione gerarchica della società che è già nella definizione humiana della costituzione inglese (in Hume la società a tre classi costituisce il vertice più alto attingibile dall'uman genere, ed entro questa struttura deve potersi realizzare il massimo di osmosi sociale compatibile col funzionamento e la sopravvivenza della struttura).

Da tale distinzione prenderebbe luce ulteriore la seconda fase della interpre-

tazione crociana della 'borghesia' come ceto *intermediario* tra gli inevitabili e rinnovantesi estremismi della rivoluzione e della conservazione (con la congiunta esaltazione della *mediocritas*). E qui va forse detto che da Aristotele a Machiavelli, da Bacone a Shaftesbury, da Montesquieu a Hume, l'invocazione del « mezzo (giusto) » esprime sempre un'esigenza insieme moderatrice e intermediatrice quale Croce tornava a postularla — con la congiunta pretesa di identificare in quel « mezzo » insieme il momento costruttivo del corso storico e insieme il ceto (o l'uomo) che se n'è fatto portatore. La visione triadica (o trinitaria) dello sviluppo storico-sociale resta la risposta liberal-moderata (padri Montesquieu e Hume) alla tesi liberal-democratica d'un processo dualistico che tende alla catarsi egualitaria. Sta appunto in questo ripudio d'una concezione dualistica (marxiana, nella fattispecie) della società per una società triadica, ripresa al patrimonio concettuale del liberalismo della Restaurazione, il significato della evoluzione crociana, sollecitata — come ormai par chiaro a tutti noi — dalle vicende politiche e culturali dell'Italia nella crisi fascista.

GIUSEPPE GIARRIZZO

RUDOLF OTTO, *Il Sacro, L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli editore, Milano, 1966, pp. 191.

Rivede la luce in Italia, nella vecchiaia, e non sempre stilisticamente felice, traduzione di Ernesto Buonaiuti, un'opera a suo tempo celebrata come qualcosa di equivalente ad una *Critica della Ragione religiosa*, ma che, a cinquant'anni

dalla sua prima apparizione, rivela non poche crepe e non poche contraddizioni.

L'« irrazionalismo » dell'Otto si inserisce nel quadro dell'irrazionalismo tedesco tra le due guerre e taluni suoi elementi si presterebbero agevolmente ad una analisi « lukácsiana », ad es. quello aristocraticismo che distingue nettamente l'eroe religioso, colui che sa provare il brivido mistico, dalla massa di coloro che possono avvertire solo i propri disturbi digestivi e, al massimo, i propri sentimenti sociali (p. 19) o quell'analisi delle nature « demoniche », sprigionanti energia « numinosa » (p. 144 e segg.). Critica sociologica a parte, l'« irrazionalismo » di Otto nasceva da una accensione quanto mai restrittiva della « ragione », intesa come la facoltà delle definizioni e degli assiomi. Se per ragione si intende invece, semplicemente, la sfera della conoscitività, non v'è alcuna difficoltà a far rientrare l'irrazionale in questa sfera. Otto non si stanca di ripeterci che la religione non si riduce alle connotazioni razionali del divino: queste non sono che *simboli*, inadeguati ad esprimere totalmente ciò che è assolutamente inaccessibile alla comprensione concettuale, ma è costretto poi ad ammettere che l'irrazionale « pure in qualche modo occorre comprenderlo: che altrimenti non sarebbe, in generale, possibile poterne dire qualche cosa » (p. 16).

Riconosciuta implicitamente l'impossibilità della contrapposizione razionale-irrazionale nel senso da Lui prospettato, Otto lascia libero corso a delle affermazioni non facilmente componibili. Da una parte egli ritiene che l'irrazionale si colga intuitivamente, col sentimento, dall'altra insiste sull'*apriorità* della conoscenza religiosa. Rivedendo la teoria di Schleiermacher, che dal « sentimento di dipendenza » deduceva l'esi-

stenza di Dio, Otto afferma che « il sentimento di essere creatura è un soggettivo momento concomitante, ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un'ombra... il quale, senza dubbio, si riferisce *primieramente e direttamente* ad un soggetto fuori dell'io » (p. 21) e « proprio questo è il numinoso » (ib.).

Sembra che ci troviamo dinanzi ad una tesi per la quale è possibile una immediata intuizione del divino, ma Otto ci disillude subito dichiarando che « solo in conseguenza di un'applicazione della categoria del numinoso ad un oggetto reale o presunto, là può sorgere il sentimento di essere creatura come suo riflesso » (p. 22).

Il sentimento del sacro è dunque *a priori* nell'uomo e l'esperienza non fa che « risvegliarlo ». Ma questo *a priori*, in quanto « sentimento », non è un *a priori* razionale, una forma, ma un « oscuro principio » (p. 148).

I momenti razionali, pur essi *a priori*, « schematizzano » i momenti irrazionali in cui si esplica il numinoso; « il *tremendum*, ad es, il momento repellente del numinoso, si schematizza mediante le idee razionali di giustizia, di volontà morale... Il *fascinans*, il momento trascinante del numinoso, si viene schematizzando attraverso la bontà, la misericordia, l'amore » (p. 137). Tutta la sfera del numinoso che comprende anche il *mysteriosum*, l'*augustum* ecc. è schematicamente razionalizzabile.

Nel Cristianesimo la « razionalizzazione » del numinoso si è sviluppata al massimo e, appunto per questo, esso costituisce la religione più alta, quella in cui elementi razionali ed elementi irrazionali si *bilanciano*. Per il temperato irrazionalismo di Otto « una religione si salva dal precipitare nel razionalismo mantenendo desti e vivi gli elementi ir-

razionali. D'altro canto saturandosi copiosamente di momenti razionali si preserva dal cadere o dal permanere nel fanatismo o nel misticismo, meritando solo in questa maniera di divenire religione di cultura e di universalità » (p. 138).

Circa il valore dell'elemento razionale, Otto si mostra oscillante. Come è stato acutamente notato dal Martinetti (in *Ragione e fede*, Torino, 1944, p. 119), in Otto « ora... la presenza dell'elemento razionale è posta come condizione della superiorità delle religioni: ora la vita specifica religiosa, la mistica, è fatta consistere nella decisa prevalenza dello irrazionale ».

Due problemi rimangono senza soluzione: primo, come possa la ragione « schematizzare » qualcosa che a lei si oppone; secondo, come sia possibile, restando nel punto di vista « aprioristico » di Otto, superare il soggettivismo religioso ed istituire un rapporto oggettivo col divino.

Nella prospettiva ottiana, ciò sarebbe veramente possibile quando all'*a priori* religioso corrispondesse non un « segno » naturale (quali caratteristiche dovrebbe avere questo segno?) ma la *rivelazione*, il rapportarsi di Dio all'*a priori* religioso già presente nella creatura; ma, in tal caso, tale oscuro *a priori* sarebbe l'elemento divino della creatura stessa e non solo una semplice *forma* della sua esperienza religiosa.

L'attaccamento di Otto ai moduli kantiani lo invischia in delle aporie che la successiva, più scaltrita, fenomenologia religiosa si sforzerà di aggirare. La posizione ottiana non è neanche esente, come ha osservato Mario Miegge (*Religione*, nella collana « Storia antologica dei problemi filosofici » diretta da U. Spirito, Firenze, 1965, p. 1026), da una certa confusione tra punto di vista trascen-

dentale e punto di vista psicologico.

Stabilita l'insufficienza della sua filosofia religiosa, non si può non riconoscere l'acutezza e la suggestività di molte notazioni particolari dell'Otto. Le pagine sul Cristianesimo come religione « soterica » (155 e segg.), la difesa del Dio della volontà contro il Dio dell'« essere » e della conoscenza (101 e segg.) sono largamente attuali e continuano ad esercitare il loro influsso.

Oggi non ci rifiutiamo di riconoscere il *tremendum*, il *mirum*, il *fascinans* e non crediamo, col Croce che essi siano momenti dello stesso processo speculativo « preso nel suo momento d'ispirazione, di entusiasmo e di creazione » (*Conversazioni critiche*, serie IV, Bari, 1932, p. 226). Ma quel *tremendum* e quel *fascinans* non sono più da cercare, con Otto, in alcuni momenti eccezionali e privilegiati, ma nel senso stesso della esistenza.

La meraviglia filosofico-religiosa sorge dinanzi allo stesso essere « profano ». o, meglio, non v'è una dimensione assolutamente « profana » dell'esistenza. Accettare una simile tesi significherebbe infatti considerare l'esistenza come qualcosa di « ovvio », su cui si staglia la esperienza singolare del « numinoso ».

Si deve recuperare invece il senso della meraviglia dinanzi all'esistenza stessa, di quella meraviglia che investe anche i predicati « razionali » del sacro. La distinzione razionale-irrazionale è *interna* all'esistenza, l'unico *mirum* che lo uomo occidentale, distratto dalle qualità, si avvia a riscoprire, sia pure in forme discordanti. « Pensare » il mistero, asserire che esso, in quanto affermato, è già una « determinazione concettuale » (Croce, *op. cit.*, p. 228) non significa affatto toglierlo come mistero.

L'intenzione del Buonaiuti, traduttore dell'opera ottiana, era chiara: si trattava di contrapporre al razionalismo religioso degli epigoni italiani di Hegel, per i quali il Cristianesimo esprimeva, in forma simbolica, l'identità del divino con la Ragione, il Dio personale e vivente della tradizione mistica. L'opera ottiana era destinata però ad attirare un'attenzione anche diversamente orientata. Il Martinetti, autore del migliore saggio su Otto comparso in Italia (in *Ragione e fede*, cit., pp. 97-123) si è interessato soprattutto al tema della conoscenza simbolica, rimproverando ad Otto, dal punto di vista della sua metafisica razionalistica, il dualismo tra intuizione religiosa e ragione (*op. cit.*, pp. 122-23). Lo Sciacca, sensibile alla tematica del *Kreaturgefühl*, contrappone alquanto genericamente il Dio di amore del cattolicesimo al Dio di terrore della tradizione luterana e trasforma la « divinazione » ottiana in una incomprensibile « divinizzazione » (Cfr. *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, nuova edizione, Milano, 1964, p. 200 e segg.). Più recentemente, il Cambon ha rilevato l'ispirazione composita della problematica ottiana (in *Rivista di filosofia*, IV, 1949, fasc. I, pp. 37-46).

A nostro avviso, lo sfruttamento metodologico dell'opera ottiana dovrà orientarsi nel senso della problematica già indicata. Pur nella sua scarsa radicalità filosofica e al di là di qualche compiacimento estetico nella descrizione dei terrori « numinosi », il libro di Otto ci richiama a quel senso del « mistero » che occorre attentamente descrivere e, se possibile, criticamente definire.

ROSARIO VITTORIO CRISTALDI

GUSTAVO BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, « La Scuola », Brescia, 1966, pp. 461.

Si tratta di una riedizione di saggi ben noti e precisamente del grosso di quelli contenuti nel volume *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*, Brescia, 1947 e delle intere *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*, ivi, 1952.

Il Bontadini presenta la storia della filosofia moderna come storia del « presupposto gnoseologicistico » ossia dell'ammissione (ingiustificata) dell'alterità dell'essere alla coscienza. Tale presupposto darebbe luogo alla contraddittoria posizione fenomenistica. Conosco solo i fenomeni, perchè l'essere è al di là dello orizzonte della coscienza, che « intenziona » solo le « idee ». D'altra parte, il giudizio sulla « fenomenicità » del « conosciuto » può essere formulato solo se si ammette che il pensiero abbia come suo termine l'essere. Il rilevamento di questa contraddizione è compito dall'idealismo, che per Bontadini rappresenta semplicemente il momento della risoluzione del

La filosofia moderna, da Cartesio a Kant, non è che l'autocritica, sottile e tormentosa, del presupposto stesso. Il Bontadini esamina, con fine analisi, le confusioni gnoseologicistiche tra exteriorità spaziale ed exteriorità gnoseologica e mostra acutamente il persistere della presupposizione anche nelle forme più radicali di empirismo. Ma quale sia la radice speculativa del « presupposto », quali siano le esigenze che ne stanno alla base, il Bontadini non dice. Non è possibile poi intendere con il medesimo schema concettuale il materialismo hobbesiano e la più raffinata indagine « trascendentale », di Cartesio. Un primo, ancora immaturo, accostamento a questa problematica è nella mia tesi di laurea (*Fenomenismo e metafisica nel pensiero di G. Bontadini*, Università di Cata-

nia, anno acc. 1963-64); cfr. anche *Dubbio cartesiano e presupposto gnoseologicistico* in « Incidenza », VIII, 1966, n. 6 e, per l'interpretazione bontadiniana dell'idealismo, M. Cristaldi, *Esperienza e fondamento*, Messina 1965. Una analisi precisa e documentata della storiografia filosofica del Bontadini è nel saggio di L. Agnello, *Genesi del gnoseologismo in G. Bontadini* in « Teoresi », XIV, 1959, n. 3-4.

E' prevedibile che la ristampa di questi saggi, certamente tra i più maturi e qualificati della storiografia filosofica italiana, rinnovi l'interesse storico e speculativo sul problema del fenomenismo moderno. Ci auguriamo altresì che vedano presto la luce, raccolti in volume, numerosi saggi bontadiniani sulla filosofia contemporanea, finora disseminati in varie riviste filosofiche.

ROSARIO VITTORIO CRISTALDI

RAUL FOLLEREAU, *La sola verità è amarsi*, 3 voll. di pp. 207-218-291, Editore Nigrizia, Bologna, 1966.

I tre volumi offrono — attraverso una scelta di scritti e di testimonianze — un panorama della vita e dell'opera di un filantropo, Raul Follereau, apostolo dei lebbrosi. Follereau scrive con uno stile da parabola, chiaro e limpido, a volte quasi infantile: narra le tappe della sua « battaglia contro l'egoismo » già compendiate nell'introduzione: « Quarant'anni di lotte. All'inizio, tutto solo o quasi. Due milioni di chilometri percorsi, di cui i due terzi in aereo; 102 nazioni visitate. Frontiere attraversate mille volte. Due miliardi di vecchi franchi distribuiti ai malati di lebbra » (I, p. 9). Certo questa figura non può suscitare quell'ammirazione « estetica » che

circondava il gran vecchio, Albert Schweitzer, il filosofo, teologo e musicista che, a trent'anni, si era sepolto a Lambaréne per curare e guarire, per ridare serenità agli occhi dei bambini negri, sbarrati dinanzi alla tragica inutilità del vivere. Follereau è un filantropo *in movimento*: gira per il mondo con un cappello a larghe falde e una vistosa cravatta, raccoglie fondi per la sua opera di bene, tiene conferenze alle teste coronate con la faccia compunta e stringe la mano al generale Franco. Schweitzer ti instilla, sommessamente, il suo « rispetto per la vita ». Follereau ti rammenta che il tuo pacchetto di sigarette ha lo stesso prezzo di una fiala medicinale. E' invadente, parolaio e vuole importi a forza i suoi buoni sentimenti ma, in fondo, capisci che devi rispettarlo non meno di Schweitzer. Nessuno ha il *diritto* di essere felice da solo — esclama Follereau — ma chi può imporre ad un uomo la rinuncia a ciò che ha di più caro nella vita, chi può imporgli la sofferenza se la sua coscienza liberamente non l'accetta? Follereau si contenta anche di poco, ti chiede un'ora di lavoro all'anno per i lebbrosi e gli affamati e ti mette così a posto con la tua coscienza borghese. Ma tutti sappiamo che è troppo poco, che si tratta di un obolo per non rinnovarsi. Nella *Peste* di Camus il giornalista Rambert, capitato per caso nella città malata, tenta invano di fuggire e di raggiungere la donna amata. Ma, nel momento stesso in cui la fuga diventa possibile, egli comprende che la salvezza di uno non ha senso se non si salvano tutti, e resta e combatte disperato contro quel male assurdo. Ma gli altri vorrebbero che fuggisse; che, almeno lui, fosse felice.

Follereau vuole l'unità degli esseri nell'amore e, nel suo impeto generoso, stringe al cuore, dovunque vada, i fra-

telli lebbrosi. Egli vuole ritrovare l'umanità attraverso un viso orribilmente devastato, ma si tratta, purtroppo, solo di un conato, nobilissimo, di amore.

E' tragicamente vero che non si può amare solo un'anima, che non si può amare solo ciò che non si vede. Non abbracciamo il lebbroso; egli potrebbe vedere in questo atto solo una esibizione di coraggio morale, sforziamoci piuttosto di restituirgli un volto umano, facciamoci sì che non si senta amato per pietà!

Ma se tale possibilità non sussiste? Dobbiamo allora resistere alla tentazione di distruggere l'essere che soffre, tentazione che esprime la volontà di abolire quella distinzione e quella disuguaglianza tra gli esseri che nessuno di noi ha voluto, che ci è imposta come un destino. Non abbiamo alcun diritto sugli altri se non per quel che concerne il rispetto che essi ci debbono in quanto *ognuno* di noi è uomo.

Il filantropismo e l'umanitarismo, che si sforzano di distruggere la disuguaglianza *naturale* degli esseri, cozzano con il cattolicesimo. Essi si trovano ad esso estrinsecamente uniti solo a livello dell'*individuo* Follereau.

Il cattolico lotta contro il dolore nella sua empiricità ma gli riconosce un valore ed una funzione insostituibile ai fini della salvezza.

Per chi guarda solo con gli occhi umani, e non con quelli della fede, la sofferenza è invece tragicamente inutile. L'amore e la redenzione a cui non possiamo fare a meno di aspirare, come esseri finiti e doloranti, potranno forse togliere una sofferenza che nessun peccato originale ha mai potuto giustificare. Follereau ha lottato e lotta contro questo *scandalo* dell'esistenza. Siamo con lui, sulla stessa breccia, anche se con minore entusiasmo e senza alcun progetto

di sacrificio totale della nostra felicità di individui.

Non neghiamo a noi stessi quello che riteniamo sia un diritto degli altri. Attraverso le crisi disumane della santità e della perversione cerchiamo di salvare la nostra più semplice e vera umanità. Questo non è, certamente, solo un ideale di *juste-milieu*.

ROSARIO VITTORIO CRISTALDI

RAFFAELLO FRANCHINI, *La logica della Filosofia*, Napoli, Giannini, 1967, pp. XII-342.

Se ci si concede di caratterizzare il pensiero contemporaneo come uno sforzo per condurre a piena consapevolezza un inconsapevole storicismo, inconsapevole soprattutto perchè all'ormai piena e manifesta coscienza della storicità del reale non ha peranco aggiunto quella — riservata per ora ai soli storicisti *confessi* — quella congiunta del fatto, che non v'ha conoscenza che storica non sia, non ci sarà difficile informare il lettore sulla — non facile — raccolta che abbiamo davanti.

Non facile. Franchini è non solo confesso, ma sacerdote; e di altissimo grado; o, per uscir da una metafora che certamente lo farà sorridere, è appunto uno di coloro che più direttamente si travagliano in quello sforzo. Ora il problema teoretico più degno forse di « sacerdote altissimo » è proprio quello della distinzione fra logica e paralogiche o pseudologiche; fra *la logica della filosofia* appunto e le metodologie scientifiche, o le logiche sostanzialmente formali — e come tali pregne di ontologismi — che sono metodologie scientifiche anch'esse, e si illudono d'esser logica teoretica.

Si tratta in realtà di un problema posto — e per la parte di lor competenza anche risolto — dagli scienziati; non dal *purus philosophus* in voga a quei tempi, che non era capace di volgersi a concretezza di problemi¹, mentre coloro che a questa concretezza si travagliavano, furono proprio da essa spinti alla ricerca teoretica sull'arte loro; ed insoddisfatti della metafisica meccanicistica del positivismo, della sua ingenua posizione fideistica circa l'assoluta validità delle scienze, ne riconobbero la *economicità*, come ognuno ricorda.

E' questa la grande *scepsi* contro la quale Husserl combatteva (a veder nostro vanamente) e che Croce assorbiva — con più concreta intuizione di quante era il portato maschio dei tempi — nella sua *Logica*: ed è facile, e non totalmente astratto, porla ad ispiratrice dell'espressionismo, porla ad ispiratrice di certo, talvolta protostoricistico (quando non confessionalmente dirazzato), pragmatismo vociano. Vecchie cose, mi si dirà. Certo; ma chi non ne ebbe esperienza le ha disinvoltamente « saltate »; e quando il pensiero « scientifico » moderno proprio alla critica empiriocriticistica si rifaceva, costoro si son fatti corifei di ottocentesche unità delle scienze, di oggettivismi e quantificazioni. Il contrattacco mosso in nome di questi arcaici paralogismi della ragion pratica, mascherati da giudizi della ragion pura, da teoresi insomma, è cosa di ieri, e, in qualche sprovveduto epigono, di oggi.

Come a questo contrattacco si opponga Franchini — e nell'opporvisi sviluppi in-

¹ Provate ad immaginare il problema medesimo, invece che nelle mani di Ernst Mach, in quelle, che so? di Augusto Conti o di qualche altro *spiritualista* del buon tempo antico!

tanto per più parti la logica stessa, che di questo contendere vive — appare sin dalle prime pagine; difesa rigida insieme (perchè qui non v'hanno compromessi!) ed elastica, perchè Franchini certo non si nasconde che l'errore (come sempre sostituzione d'una categoria alla altra) nasce da una valutazione, indebita bensì, ma di fatti reali. « Le analisi del praxismo contemporaneo sono tutte fondate sui contenuti e giammai sulle forme, essendo i contenuti indebitamente elevati a forme, a spiegazioni metafisiche della realtà » (p. 4); contenuti per vero che evidentemente le cose prospettano, e che sono stati inesplicabilmente cambiati in predicati.

L'importanza che ad evitar ciò assume la filosofia tutta, quale, crocianamente, *dottrina delle categorie*, ci dà ragione del fatto che questa si tenga per così dire sempre al centro d'una violenta mischia². Franchini vi partecipa senza, qui, rinnovar direttamente la polemica; ma col raffinar vieppiù l'impostazione crociana del problema, alla luce di una severa analisi della funzione della categoria nel giudizio e parallelamente della sua qualità di potenza del fare.

Il problema del rapporto fra queste due concezioni della categoria diventa il problema della « inesauribilità in sede di logica » (p. 9) di ogni categoria che non sia quella della logica stessa. Questa ne costruisce una dottrina, « ma oltre codesta funzione non può andare, generando ogni volta il proprio limite,

che è poi il per sé delle altre categorie, delle categorie che si fanno altre, l'irrazionale che sfugge al razionale » (p. 10).

Ora, a noi appare che questo per sé, questo irrazionale è tale in quanto non giudicato, sparendo di fronte al giudizio l'irrazionalità. « E dal giudizio non si esce mai, come non si esce mai fuori dalla realtà e dalla storia »³. Per noi e per sé, predicato del giudizio e potenza del fare si sintetizzano nel giudizio stesso, quando sia giudizio di quantità e qualità insieme, di valore, di *espressività* come meglio amiamo dire⁴. In realtà, nell'attribuire ad un soggetto il predicato della bellezza, gli attribuiamo bellezza per noi e bellezza per sé. Bellezza per noi, universalità dell'io nelle sue strutture ed insieme garanzia di comunicazione: identità: anch'essa vista astrattamente e descrittivamente se non nel giudizio⁵ dove diviene concreto carattere della categoria. Bellezza per sé; che attribuita al soggetto insieme all'altra, significa proprio la potenza del fare, la espressività che è bellezza o verità concreta o concreta moralità o utilità: e che è ben *questa* concreta bellezza che va attribuita al soggetto, e non una astratta: gli va attribuita la bellezza che è umana espressione, non l'idea platonica del bello.

E in realtà, *in vivo*, sempre assieme compaiono, strette in quella sintesi; anzi neppure di sintesi si può parlare; costituendo esse *caratteri* della categoria, proprio come l'identità, che, come

² Non faremo qui la storia delle vecchie critiche alla « filosofia delle quattro parole »; ma anche recentissimamente da un lato e dall'altro la questione è continuamente dibattuta; accenneremo da un lato alla *Controriforma della dialettica* di F. Valentini e, se ci è lecito, alla nostra *Logica come storicismo* dall'altro, solamente perchè freschi di stampa.

³ CROCE, *Logica*, 6ª ed., Bari 1942, p. 145.

⁴ Cfr.: ANTONI, *Commento a Croce*, Venezia 1955, pp. 90-91; e GARGALLO, *Chiose alla logica*, Napoli 1963, pp. 12 sgg.

⁵ GARGALLO, *Logica come storicismo* cit., Napoli 1967, pp. 114-115.

questa, possono « in astratto solo descriversi, quasi φύσις della categoria »⁶, ma ne divengono, appunto, caratteri nel giudizio dove, solo, la categoria vive. Se qui ci occupiamo della sua φύσις è appunto perchè astraiano e descriviamo e notomizziamo.

Ma la ragione, didascalica com'è sempre l'intento di ogni descrizione, che ha spinto Franchini e ci spinge a questa anatomia, apparirà chiara a chi consideri come l'irrazionale, il per sé, come ben si è avveduto Franchini, sono, visti come tali, costruzioni dell'intelletto astraente, che come tale « tutto lascia presumere non sia il per noi della assunzione delle categorie non logiche nella logica » (p. 9); non sia, cioè, teoresi, ma prassi; e pratica è — evidentemente — anche un'espressione come « tutto lascia presumere ».

Sono in realtà, ancora, un « limite del pensiero » che « è avvertibile in senso negativo solo finchè il pensiero pretende indebitamente di estendere la sua attività qualificatrice anche agli intervalli in cui questa non ha luogo e di assimilare senza movimento dialettico l'arte al contenuto estetico del giudizio o il vitale al suo contenuto economico, e così via, che è poi ciò che avviene presso quei filosofi contemporanei che ignorano la distinzione e per i quali il giudizio non aggiunge nulla al suo oggetto e le attività spirituali non si giustificano se non in forza di un puro nominalismo, sfociante a sua volta in una unità indifferenziata, che paradossalmente si celebra attraverso il diverso onde trae alimento: così in Heidegger la poesia e il pensiero e l'essere; così in Husserl il *cogito* preriflessivo e l'Io puro; così nel neomarxismo pensiero e prassi » (p. 10). E hanno

dunque, così, il loro luogo nella pratica; nel fare, che alla teoresi, del resto, propone sempre i suoi problemi; e, se rettamente intesa, « non può celebrarsi se non come storia » (p. 11), entrando o rientrando così in quel generale e concreto movimento del pensiero moderno, che è poi in realtà strutturato da particolari ricerche come questa di Franchini, e che proclama essere il reale storia e storica la sua conoscenza, checchè ne dicano coloro che a conoscenza vogliono chissà perchè volger la azione, imbastardendone inutilmente il nobile carattere.

Pure questa logica distinzione, per le mille implicazioni che nella loro eterna dialettica uniscono l'uno e l'altra (basti pensare all'iniziale momento logico, storico e conoscitivo, che ha la scienza stessa, poi pratico schema, che ci rammenta Carlo Antoni, pensatore così presente a Franchini⁷) è non facile cosa. Ci riferiamo al fatto d'attribuire alla sintesi logica la possibilità di proiettarsi « oltre la storia fatta verso la storia da farsi », mantenendosi « in grado di suggerire, di anticipare (o di prevedere) i temi della storia futura non già secondo schemi generalizzanti di tipo sociologico o statistico — ai quali nessuno contesta validità nei campi che gli sono propri ... — ma mediante l'interpretazione e la conoscenza di situazioni concrete nelle quali soltanto acquista significato l'azione umana »; costituendo così una sorta di « anticipo teoretico della azione, previsione concreta di una situazione in sviluppo » (p. 14)⁸.

⁷ *Il tempo e le idee*, Napoli 1967, p. 79.

⁸ Si tratta della concezione già esposta in *Teoria della previsione* (Napoli 1964), a proposito della quale pensiamo Franchini non ignori il nostro dissenso (cfr. *Logica ... cit.*, p. 34).

⁶ Ivi.

Ora, prevedere, proprio perchè *preparazione indeterminante*, non può esser conoscere; appunto perchè acquista una funzione strumentale che sarebbe piaciuta a Vailati; e che non è, appunto perchè tale, conoscenza ma prassi, come prassi sono gli strumenti tutti. Prevedere, suggerire schemi storicamente conosciuti — abbiamo poco sopra ricordato le parole di Antoni — sia; ma questi metodi diventano schemi nel momento stesso nel quale si adoperano nella progettazione (non previsione!) del futuro, perchè li adoperiamo nella presunzione, non nella certezza della loro funzione, non fosse altro. *L'anticipo teoretico dell'azione* resta dunque la luce che la teoresi proietta sulla situazione sulla quale ci proponiamo di agire, e non appena agiamo schematizziamo, perchè lo schema è strumento all'azione, non la conoscenza; che non può frugar nelle tenebre del futuro, perchè questo è ancora, per così dir *condendo*, e a quegli schemi appartiene; Franchini ha appena detto che fuori dell'atto del giudizio non conosciamo nulla, ed il giudizio non si può esercitare su un futuro, del quale conosceremmo — per render possibile la sintesi di quel giudizio — l'individuale, il particolare solo paradossalmente a prezzo di un ferreo determinismo, che fin d'ora ce lo facesse scorgere come necessitosamente da sbocciare da semi gettati dal principio. Coranica concezione, che ci è ovviamente estranea; ed alla quale Franchini pensa certo meno di noi! Che se paradossalmente l'abbiamo finta, è stato per dar l'idea della gravità e difficoltà della distinzione fra conoscenza e azione. L'astutezza cui accennavamo, di una didascalica che notomizzasse la categoria, ecco, in questi gravissimi problemi, rivelar la sua utilità e trasformarsi in concretezza, in giudizio, nell'esercizio della polemica im-

plicità che lo anima, e che, attraverso queste ricerche, diviene, come abbiamo detto, linfa, succo stesso del pensiero contemporaneo.

Se ci siamo soffermati sul primo dei saggi della *Logica della Filosofia* non è certo stato per stabilire una graduatoria di valori e neppur di personali interessi. Ognuno di questi scritti deve esser meditato (dissentiamo abbastanza spesso dal loro autore per poter incappare nella taccia che l'amicizia ci faccia velo!), appunto per quel convertirsi in giudizio — e cioè quella viva concretezza — della ricerca. Abbiamo piuttosto voluto sottolineare dissensi che affermar consensi pressochè completi, anche negli argomenti più vicini ai nostri interessi (per esempio, come forse sa il lettore che di questi problemi si sia occupato, quello dell'Illuminismo e la polemica fra Meinecke e Croce); ma vivamente raccomandiamo una lettura meditata, utilissima proprio ora che (e fra gli altri e in prima fila dobbiamo darne merito proprio a Franchini) ci sembra di scorgere i primi sintomi del risorgere degli studi italiani (e non solo italiani, come si potrebbe per qualche parte documentare) dalla « ricaduta pesante, stavo per dire elefantescia, in tutti gli errori e le distorsioni mentali che Croce aveva combattuto per decenni... » (p. 153). La felice immagine del nostro autore valga a far sorridere e noi e la giovinetta Filosofia, invano mascherata da pesante vecchiarda proprio dai pachidermi protagonisti di quella goffa ricaduta.

GIOACCHINO GARCALLO
DI CASTEL LENTINI

Prof. QUINTINO CATAUDELLA, *Direttore responsabile*

**Finito di stampare il 20. X. 1967 nella Tipografia dell'UNIVERSITÀ DI CATANIA
Autorizzazione 6 VII 1948 n. 25 del Registro Periodici del Tribunale di Catania**

Proprietà letteraria - Registro pubblico generale delle opere protette, n. 1/037303

PUBBLICAZIONI

DELLA FACOLTA DI LETTERE DELL'UNIVERSITA DI CATANIA

1) S. BOTTARI. L'architettura della Contea	(esaurito)
2) C. MUSUMARRA. La prima raccolta di canti popolari siciliani	L. 2.000
3) B. PANVINI. Giraldo di Bornelh	» 2.000
4) S. BOTTARI. Il Maestro di S. Martino	(esaurito)
5) G. FASOLI. Cronache medioevali di Sicilia	» 1.500
6) G. AGNELLO. Gli studi di archeologia cristiana in Sicilia	» 1.000
7) L. BELFIORE. La Basilica di Murgo	» 2.000
8) G. PICCITTO. Per un moderno vocabolario siciliano	» 1.000
9) A. PELLEGRINI. Gottsched Bodmer Breitinger e la poetica dell'Aufklärung	» 2.000
10) G. NATALI. Gabriele D'Annunzio e gli scrittori italiani	» 1.000
11) Le rime di Bonifacio Calvo, a cura di F. BRANCIFORTI	» 2.000
12) R. M. RUGGIERI. Umanesimo classico e Umanesimo cavalleresco italiano	» 800
13) B. PANVINI. Il ritmo cassinese	» 800
14) V. CHAUVET. Manzoni - Stendhal - Hugo e altri saggi su classici e romantici, a cura di C. CORDIÉ	» 3.000
15) C. MUSUMARRA. Vigilia della narrativa verghiana	(esaurito)
16) S. SANTANGELO. Dante e i Trovatori provenzali	» 3.000
17) M. MARIANELLI. Rudolf Borchardt e la restaurazione creatrice	(esaurito)
18) L. B. ALBERTI. De Statua, introduzione di O. MORISANI	» 800
19) M. MARIANELLI. Appunti su Novalis	» 1.000
20) T. WATSON. Ἑκατομπαλία, (1582), a cura di C. G. CECIONI	» 2.000
21) V. GASTALDI. Jean-Pierre Camus	» 2.500
22) C. CORDIÉ. « Gian Pietro da Core » e la società italiana della fine dell'Ottocento	» 1.500
23) M. R. CATAUDELLA. Atene fra il VII e il VI secolo. Aspetti economici e sociali dell'Attica arcaica	» 3.500